Class 225.98 Book J61d
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Die urchristliche Überlieferung

von

Johannes dem Täufer

untersucht von

Martin Dibelius

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1911

102010
225.98
J61d

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit

Dr. **Herm. Ranke** und Dr. **Arth. Ungnad**
Prof. d. Aegyptol. in Heidelberg — Prof. d. oriental. Philol. in Jena

herausgegeben von

D **Wilh. Bousset** und *D* **Herm. Gunkel**
Prof. d. Theol. in Göttingen — Prof. d. Theol. in Gießen

15. Heft.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

Vorwort.

Synoptische Studien haben mich seit meiner Studentenzeit beschäftigt. Als Ziel der Arbeit hat mir dabei weniger die Rekonstruktion der Quellen vorgeschwebt als vielmehr das Erfassen des literarischen Werdegangs, insofern wir ein Zweifaches von ihm ablesen können: die Geschichte der Form von den Erzählungen wandernder Missionare bis zu dem gewaltigen Werk des vierten Evangelisten und die Geschichte der Sache auf ihrem Weg von Jerusalem nach dem Abendland. Von beiden Interessen, dem literarischen wie dem historischen, ist auch die vorliegende Untersuchung geleitet worden, die sich naturgemäß nicht auf die synoptische Überlieferung beschränkt.

Wer auf dem Gebiet der neutestamentlichen Literaturgeschichte arbeitet, empfindet auf Schritt und Tritt seine Abhängigkeit von den Forschungen anderer. Da aber eine ständige Bezugnahme auf die Literatur gerade eine Untersuchung wie die vorliegende sehr stark belasten würde, so habe ich an vielen Punkten auf eine ausführliche Auseinandersetzung verzichtet — und ebenso natürlich auch auf jeden Prioritätsanspruch. Die Arbeit wurde übrigens in allen Hauptsachen bereits vor zwei Jahren abgeschlossen. — Das Stellenregister verdanke ich meiner Frau.

Eine Geschichte des Täufers und seiner Taufe ist noch nicht geschrieben; ich kann nur die literarhistorische Vorarbeit dazu liefern. Vielleicht, daß es mir später einmal möglich ist, das Problem von der anderen, der religionsgeschichtlichen, Seite her in Angriff zu nehmen. Trotz mancher Bedenken glaubte ich aber in dem Schlußabschnitt skizzieren zu dürfen, wie sich mir die Geschichte des Täufers nach diesen Untersuchungen literarischer Art darstellt. Wohl keiner, dem aus den Texten

die Tatsachen lebendig entgegengetreten sind, wird auf den Versuch verzichten mögen, diese Tatsachen, so wie er sie sieht, dem Zusammenhang der Geschichte einzureihen.

Berlin, Mai 1911.

Martin Dibelius.

Abkürzungen.

Chr. W. = Die Christliche Welt, herausgegeben von Martin Rade.
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften.
Gegenwartsbibel[1] = Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. Herausgegeben von Joh. Weiß.
KB = Keilinschriftliche Bibliothek. Sammlung von assyr. und babyl. Texten in Umschrift und Übersetzung. Herausgegeben von Eberh. Schrader.
Meyer = Kritisch-exeget. Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer.
MSG = Migne, Patrologia, series graeca.
OGIS = Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones selectae I. II.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch herausgegeben von Schiele und Zscharnack.
SBA = Sitzungsberichte der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
TU = Texte u. Untersuchungen z. Geschichte d. altchristl. Literatur.
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.

1. Diese von mir wegen ihrer Deutlichkeit gebrauchte Bezeichnung ist mehrfach als unwissenschaftlich abgelehnt worden. Ich habe sie nicht erfunden und bin gern bereit, sie durch eine andere kurze, deutliche und bibliographisch bessere zu ersetzen, wenn sich eine solche finden läßt.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1
Das Problem 1. — Die Quellen 2. — Literarkritik 3. — Stilkritik 4.

I. Jesu Urteil über den Täufer 6

§ 1. Die Rede Jesu über Johannes 6
Mt. 11 7ff. = Lk. 7 24ff. 6. — Die Spruchgruppe Mt. 11 7ff. 8. — Mt. 11 11b kein Herrnwort 12. — Das Gleichnis von den zankenden Kindern 15.

§ 2. Das Volk, der Täufer und Jesus 20
Mt. 21 32 = Lk. 7 29f. 20. — Die Vollmachtsfrage 21.

§ 3. Der Stürmerspruch und der Eliasglaube 23
Mt. 11 12 = Lk. 16 16 23. — Die »Stürmer« aus dem Geisterreich 26. — Der Stürmerspruch und das Freer-Logion 27. — Der Eliasglaube 30.

§ 4. Die Botschaft des Täufers an Jesus 33
Mt. 11 2ff. = Lk. 7 18ff. 33. — Der Stil der Antwort Jesu 35. — Ihre geschichtliche Bedeutung 37.

§ 5. Fasten und Beten bei Johannes und Jesus 39
Mk. 2 18ff. 39. — Lk. 11 1ff. 42.

II. Die Berichte der Synoptiker über Leben und Wirken des Täufers 46

§ 6. Auftreten und Predigt des Täufers 46
Literarische Analyse 46. — Kritische Untersuchung 53.

§ 7. Die Taufe Jesu 59
Die Erzählung von der Adoption 59. — Die Erzählung von der Epiphanie 61. — Kritische Untersuchung der Berichte 63.

§ 8. Die Kindheitsgeschichte des Täufers bei Lukas . . 67
Die Komposition 67. — Der Stil 69. — Das religionsgeschichtliche Problem 69. — Die Motive 71. — Geschichtliche Angaben? 74.

§ 9. Das Ende des Täufers 77
Stil und Pointe 77. — Die beiden Rezensionen der Geschichte 80. — Die Stellung der Geschichte 80. — Die Auslassung der Geschichte bei Lukas 84. — Geschichtliche Beurteilung 85.

Seite

III. Das Zeugnis der Apostelgeschichte von den Beziehungen der Christen zum Täuferkreis 87

§ 10. Das Problem des Halbchristentums 90
Die doppelseitige Beurteilung des Halbchristentums im Neuen Testament 90. — Die Entstehung des Halbchristentums 92.

§ 11. Halbchristentum und Täuferkreis in der Apostelgeschichte 94
Der Gedankengang der Apostelgeschichte 94. — Die Johannesjünger und Apollos 95. — Erwähnungen des Täufers in der Apostelgeschichte 97.

IV. Der Täufer im vierten Evangelium 98

§ 12. Das Zeugnis des Johannes 102
Das Gespräch mit den Juden 102. — Das Zeugnis vor den Jüngern 106.

§ 13. Jesus und Johannes beim Taufen 109
Die Taufszene 109. — Die Beurteilung der Taufe im Johannesevangelium 111.

§ 14. Die Berufung auf den Zeugen 113
Joh. 5_{33}ff. 114. — Joh. 10_{40}ff. 114. — Der Prolog 115.

§ 15. Das Gesamturteil des Evangelisten 119
Nicht Vorläufer sondern Zeuge 119. — Nicht Bräutigam sondern Freund 120.

Anhang: Die Josephus-Nachrichten über den Täufer 123
Ant. XVIII 5_2 123. — Der Tod des Täufers nach Josephus und nach Markus 126. — Der slavische Josephustext 127.

Geschichte Johannes des Täufers 129

Einleitung.

Das Bild Johannes des Täufers, wie es die Überlieferung aufbewahrt hat, zeigt auf den ersten Blick wenige, aber desto markantere Züge; ja wenn wir darauf achten, in welcher Stärke dieses traditionelle Bild in Literatur und Kunst bis in die jüngste Zeit hinein lebendig gewesen ist, so erscheint Johannes als eine der wenigen neutestamentlichen Persönlichkeiten, deren Gestalt in festen Umrissen vor der Nachwelt steht. Askese, Buße, Taufe, messianische Predigt: mit diesen Momenten haben schon unsere ältesten Quellen, die Synoptiker, Leben und Wirken des Johannes gekennzeichnet. Aber gerade in dem für die Geschichte wesentlichsten Punkte, in der Schilderung der Beziehungen Jesu zum Täufer, zeigen bereits diese Quellen eine auffallende Unklarheit. Und dem entspricht auch ihr Urteil über Johannes: eine starke superlativische Hochschätzung steht unvermittelt neben der Herabsetzung seiner Person unter die Kleinsten im Himmelreich. Dies ist der Eindruck, den der unbefangene Beobachter von einem Wort wie Mt. 11_{11} = Lk. 7_{28} haben muß. Und dieser Eindruck erklärt sich aus dem Zweck der evangelischen Täuferberichte.

Die synoptischen Evangelien sind unliterarische Bücher ohne wissenschaftliche Prätensionen; selbst der unter ihnen, dessen Arbeitsweise noch am meisten von einer historischen Methode zeugt, Lukas, hat sein Buch aus Stücken der volkstümlichen Überlieferung zusammengesetzt. Schriften solchen literarischen Charakters verfolgen keinen historischen Zweck in unserem Sinn: sie wollen kein Leben Jesu erzählen, geschweige denn eine Geschichte des Johannes, sondern das Evangelium verkünden. In dies Evangelium gehört der Täufer nur als Herold Jesu hinein. Diese urchristliche Auffassung des Täuferwerkes

spiegelt sich naturgemäß in den synoptischen Berichten über Johannes.

Schließt so die religiöse Bedingtheit der evangelischen Schriftstellerei eine »objektive«, im modernen Sinn historische Darstellung aus, so verbürgt uns andrerseits der unliterarische Charakter der Evangelien auch die Möglichkeit, daß sich Altes und Ursprüngliches gut erhalten in den Berichten findet. Denn die Verfasser wollen ja nicht schriftstellern, sondern Überliefertes bewahren und wiedergeben. Daß sie die gesammelten Steine abschleifen, zusammenfügen, ihnen die Fassung geben, schließt die Erkenntnis der natürlichen Art dieser Steine nicht immer aus. Alte Schicht werden wir in der Überlieferung vom Täufer vor allem da vermuten können, wo ein Abschnitt dem bereits geschilderten Interesse der Evangelisten am Täufer zuwiderläuft. Ermöglicht uns so die Eigenart der Evangelien das Auffinden alter Traditionen in ihnen, so weisen uns die Entstehungsbedingungen dieser Tradition auf die älteste Quelle, die wir über Johannes den Täufer überhaupt besitzen. Dasjenige Überlieferungselement, an dessen Erhaltung die christliche Gemeinde schon von Anfang an Interesse gehabt hat, das daher in dem flüssigen Strom der Tradition am zeitigsten erstarrt ist, sind die Worte des Herrn. In den ursprünglichen Worten Jesu redet ein Zeitgenosse des Johannes, redet einer, dessen Lebenszweck zu dem des Täufers in enger Beziehung stand. Seine Aussprüche sind, wo sie sich sicher stellen lassen, bessere Quellen für die Geschichte des Johannes, als die vom Standpunkt der Gemeinde aus komponierten Berichte der Evangelien über den Täufer. Darum gehe ich bei der Untersuchung der urchristlichen Überlieferung von Johannes dem Täufer von jenen ältesten Zeugnissen aus, und versuche das Bild des Täufers herauszuarbeiten, das die Worte Jesu widerspiegeln. Darauf folgt die Analyse der synoptischen Täuferperikopen. Im dritten und vierten Teil werden die Beziehungen der christlichen Gemeinde zum Täufer und zu den Täuferjüngern untersucht, soweit wir deren Niederschlag in der Apostelgeschichte und im vierten Evangelium finden, und in einem Anhang die Josephusnotizen über den Täufer geprüft. Den Abschluß bildet der Versuch, die Geschichte des Täufers darzustellen.

Die Untersuchung der synoptischen Quellen, der Herrenworte wie der Täuferperikopen, führt an mehr als einer Stelle mitten in das synoptische Problem hinein. Dabei wird die Frage nach den Quellen unserer synoptischen Evangelien akut. Im allgemeinen scheint mir eine gewisse Skepsis bei allen Quellenscheidungsversuchen notwendig: an einzelnen Stellen lassen sich Einsätze im Markus-Evangelium nachweisen, an anderen läßt sich aus Markus und Lukas der Wortlaut der ihnen gemeinsamen Quelle (Q) rekonstruieren. Aber diese Fragen sind nur an einzelnen Perikopen wirklich lösbar; als feste literarische Größe können wir weder Urmarkus noch Q deutlich erkennen. Diese eher Schichten als Schriften zu nennenden Urelemente der schriftlichen Evangelienüberlieferung sind wahrscheinlich auch nicht in unserem Sinne feste Größen gewesen, denn sie sind entstanden als schriftliche Niederschläge der mündlichen Überlieferung, die sich zunächst neben ihnen noch lebendig erhielt und demgemäß auf ihre weitere Ausgestaltung einwirkte. Und als diese Aufzeichnungen sich erst zu kleinen Büchern verschiedenen Umfangs ausgewachsen hatten — unseren Evangelien oder ihren Vorgängern — wird sich sehr bald und in von uns wohl ungeahntem Umfange der Prozeß der Angleichung vollzogen haben[1]. Von der ursprünglichen Mannigfaltigkeit der evangelischen Überlieferung können wir uns also nur eine unvollkommene Vorstellung machen. Dasselbe gilt von den Quellen, die gerade den Verfassern unserer synoptischen Evangelien zu Gebote standen. Auch hierbei rechnet man im allgemeinen zu wenig mit dem Fortleben mündlicher Tradition. Auch der Gedanke an die »Vielen«, die nach dem Zeugnis des dritten Evangelisten (1 1) schon vor Lukas evangelische Nachrichten aufgezeichnet haben, muß zur Vorsicht mahnen. Die Analyse wird sich mehr auf die Scheidung von Vorstellungen im Text zu

1. Als auffallendes Beispiel der Angleichung unserer Evangelien aneinander erscheint mir Lk 22 46. Ich vermute, daß der Text ursprünglich in anderem Wortlaut den Sinn von Mk. 14 42 wiedergeben wollte, denn mit ἀναστάντες hebt er dazu aus und 22 47 ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος knüpft wohl (vgl. Mk und Mt) an den — christologisch wichtigen — Hinweis auf das Nahen des Verräters an. Aber der v. 46 in seiner gegenwärtigen Gestalt ist in den Wortlaut von Mk. 14 38 = Mt. 26 41 hineingeraten.

konzentrieren haben, als auf die Herausarbeitung der Urschrift und eventueller späterer Interpolationen. Bei solcher Einschränkung aber hat die übliche Unterscheidung von (Ur-)Markus und Q ihr gutes Recht[1]: Urmarkus ist der Name für alles, was sich im Markus-Evangelium nach Form und Inhalt als möglichst primärer Niederschlag alter Überlieferung ausweist; der Traditionsschicht Q aber sind mit Sicherheit diejenigen Matthäus-Lukas-Stücke zuzuzählen, in denen sich beide Evangelisten — über Markus hinaus sachlich übereinstimmend — auch im Wortlaut aufs engste berühren[2].

Allein mit solchen literarkritischen Untersuchungen ist die literarische Arbeit an den Evangelien noch nicht getan. Das Sammelgut, das sie bieten, liegt uns in verschiedener Fassung vor[3]. Ohne weiteres heben sich oft von dem Gesammelten die Zutaten des Sammlers ab: Angaben über den Wechsel von Ort und Zeit[4], Bemerkungen pragmatischer Art[5], isolierte, nach der mündlichen Tradition wiedergegebene Herrnsprüche, die oft nur einem Stichwort zuliebe angehängt sind, endlich die sog. Sammelberichte[6] mit allgemeinen Angaben über Krankenheilungen. Aber auch die Tradition, die den Evangelisten schon mündlich oder schriftlich fixiert vorlag, weist verschiedene, uns zum Teil noch deutlich erkennbare Formen auf. Einzelne Logia oder Spruchgruppen wurden gern mit anderen, das gleiche Thema behandelnden Herrnworten zur

1. Der Versuch, eine dritte einheitliche Schicht (L) herauszuarbeiten, scheint mir aussichtslos. Wir wissen nicht, wieviel von dem relativ einheitlichen Gepräge der Lukas-Stücke auf das Konto des Evangelisten kommt. Und gerade wo das Sondergut des Evangelisten unbedingt dominiert, nämlich in der Leidens- und Ostergeschichte, zeigt sich ein Nebeneinander von alten Nachrichten und späten legendaren Zügen.

2. B. Weiß »Die Quellen des Lukas-Evangeliums« 1907 und »Die Quellen der synoptischen Überlieferung« 1908 TU XXXII 3, hat in minutiösen Einzeluntersuchungen drei Quellen des Lukasevangeliums gesondert. Ich glaube, wie oben erwähnt, daß uns eine durchgehende Aufstellung schon von Q nicht möglich ist und kann den genannten Werken vollends in der Herausarbeitung von Q und L, also von zwei unbekannten Größen aus zwei Texten (Matthäus und Lukas) nicht folgen.

3. Vgl. v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu 22ff.; Wendling, Ur-Marcus 8ff.; Heinrici, Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften 36ff.

4. z. B. Mk. 10 1 11 11. 5. z. B. Mk. 1 45 9 30. 6. z. B. Mk. 3 10ff.

Spruchkomposition[1] verbunden oder mit Angabe der (wirklichen oder erdichteten) Situation versehen[2]. Diese Gattung steht den evangelischen Erzählungen nahe. Auch bei ihnen lassen sich mindestens zwei stilistische Arten unterscheiden, und wir können an diesen Formen die Gesichtspunkte erkennen, die für die Formung maßgebend gewesen sind: die eine Art bringt bei knapper Situationsschilderung als Zentrum oder Schlußstück ein Herrnwort — diese Erzählungen sind im Interesse der Missionspredigt geformt und sollen Anschauungen oder Anweisungen des Predigers mit dem Beispiel des Herrn erhärten — man könnte sie darum Paradigmen nennen[3]. (Beispiele Mk 2 13ff.). Die andre Art verrät breitere Pinselführung[4]; der Erzähler hat Interesse an ausführlichen Schilderungen, die bisweilen sogar Kleinigkeiten berücksichtigen; das Acumen bildet meist nicht ein normatives Wort Jesu, sondern eine bedeutsame, meist wunderhafte Tat; das Ganze ist nicht erzählt, um das Leben der Gemeinde durch eine *ἐπιταγὴ κυρίου* zu regeln, sondern um ein wunderbares Geschehen ad maiorem gloriam Christi der

1. Alle sog. Reden Jesu bei den Synoptikern sind solche Kompositionen. Die Stilform der »Rede«, die zum Zweck der Begründung oder weiteren Ausführung eines Themas Gedanken in längerer Reihe entwickelt, die innerlich und äußerlich eng verbunden sind, findet sich, soviel ich sehe, bei den Synoptikern niemals — die Gleichnisse sind natürlich keine »Reden« im stilistischen Sinn. Bei der Neigung der Synoptiker, größere Zusammenhänge herzustellen, dürfen wir folgern: wenn Jesus die Form der Rede häufig verwendet hätte, würden die Synoptiker Beispiele dieser Stilform reproduziert oder, wie die Apg., komponiert kaben. Das ist nicht der Fall. Jesus hat also seinen Hörern im allgemeinen keine Reden gehalten; er hat sie in Gleichnissen vor Erlebnisse gestellt, er hat ihnen in Sprüchen und Spruchgruppen seine Gedanken nicht entwickelt, sondern bezeugt. Vgl. Justin Ap. I 14 5 *βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ' αὐτοῦ λόγοι γεγόνασιν· οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν.*

2. z. B. Lk. 11 27. 28.

3. Diese Benennung der Stilarten bitte ich nur als einen Versuch anzusehen. Namen für die einmal erkannten Gattungen sind schon der Einfachheit halber notwendig; aber es scheint mir angebracht, in diese Namen keine historischen Urteile hineinzulegen und etwa von »Petrusgeschichten« zu reden. Vgl. ThLZ 1910, 550.

4. Vgl. v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu 39.

Nachwelt zu überliefern. Ihrer Technik[1] nach könnte man diese Art als Novellen bezeichnen. (Beispiele Mk 4$_{35}$—5$_{43}$).

Neben diesen formalen Gesetzen haben sachliche, d. h. vor allem religiöse Gesichtspunkte auf das Werden evangelischer Überlieferung maßgebenden Einfluß ausgeübt. Denn die Verfasser der Evangelien prüften die Traditionen weder mit dem kritischen Auge des Historikers noch mit dem kritiklosen, aber auch teilnahmlosen Blick des Referenten — sie wählten sie aus und reproduzierten sie unter evangelisch-apologetischem Gesichtspunkt: Heilsbotschaft sollten sie sein, die den Freunden Stärkung ihres Glaubens brächte und die Angriffe der Gegner zurückwiese. Diese Tendenzen mußten den verschiedenen Stoffgruppen verschiedene Bedeutung verleihen, und diese Bedeutung konnte sich im Wandel der Zeiten verstärken oder abschwächen.

Die zuletzt genannte Beobachtung rechtfertigt die im Folgenden angewendete Methode, die zu durchforschenden Texte unter historischem Gesichtspunkt zu gruppieren. So hat diese Untersuchung ein exegetisches und ein historisches Ziel; denn sie möchte beides fördern helfen: unser Verständnis der Texte und unsere Kenntnis von Johannes dem Täufer.

I. Jesu Urteil über den Täufer.

1. Die »Rede« Jesu über Johannes.

Jesu Urteil über den Täufer — dieses Thema hat — nach seiner Weise — schon der Christ der ältesten Zeit bearbeitet, der die Sprüche, die wir heute in Mt 11$_{7}$—$_{19}$ und in Lk 7$_{24}$—$_{35}$ lesen, zuerst als eine »Rede Jesu« niederschrieb. Denn diese Worte bilden keine einheitliche Ansprache Jesu an das Volk[2].

1. Oft mag aus einem »Paradigma« eine »Novelle« geworden sein unter dem Einfluß der Technik hellenistischer Heilungsberichte, vgl. Weinreich, Antike Heilungswunder (besonders S. 195ff.).

2. Vgl. Wellhausen, Matthäus; J. Weiß in der Gegenwartsbibel z. St.

Erstens zeigt ein Vergleich der beiden Relationen Unterschiede; sie sind dadurch entstanden, daß bei einem der beiden Referenten andere Sprüche hinzugefügt wurden (s. unten). Das Motiv für diese Einfügung ist deutlich: man wollte die Herrenworte über den Täufer zusammenstellen, um durch solche Komposition das christliche Urteil über Johannes zu fixieren — das legt die Annahme nahe, daß in dieser Weise die ganze »Rede« aus Sprüchen zusammengestellt ist, um jenem Bedürfnis zu genügen. Zweitens ist die Rede auch garnicht einheitlich: das Schlußstück Mt 11 16ff. = Lk 7 31ff. spricht ja von der in den Anfangsversen angeredeten Masse als »diesem Geschlecht« in dritter Person, behandelt auch ein anderes Thema als die Anfangsworte: des Volkes Unverstand hier — des Täufers Größe dort. Sollte solcher Themenwechsel wirklich auf geschichtlicher Erinnerung beruhen und nicht vielmehr eine Folge der Komposition sein? Drittens zeigt die Analogie der anderen synoptischen Jesusreden, vor allem der Bergpredigt, der Aussendungsrede und der eschatologischen Rede, daß solche Redeabschnitte in Wahrheit Spruchkompositionen sind (vgl. Einleitung S. 4f.). So auch die »Täuferrede«: der Wunsch, zu wissen, was der Herr vom Täufer gedacht und was der Christ von ihm und seinem Kreis zu halten habe, fügte die Stücke aneinander; und wie es bei unliterarischer Überlieferung zu gehen pflegt, wurde hier dem Ganzen noch ein Herrnwort über Johannes angefügt, dort wurde vielleicht eines weggelassen, weil es für diesen Zusammenhang keine Wichtigkeit zu haben schien. Ein Zeugnis dieses Werdeganges, den wir im einzelnen nicht beschreiben können[1], bietet die Tatsache, daß sowohl Matthäus (11 12—15) wie Lukas (7 29. 30) in diesem Rahmen Sprüche überliefert haben, die bei dem Seitenreferenten an anderem Ort und in anderer Gestalt stehen (vgl. Lk. 16 16; Mt 21 32), ja ihm zum Teil (Mt 11 14. 15) auch fehlen. Diese Rede gewordene Spruchsammlung erhielt ihre Stelle im Leben Jesu dadurch, daß sie mit der überlieferten Geschichte von der Täuferfrage Mt 11 2 - 6 Lk 7 18—23 vereinigt wurde. Denn deren Verbindung mit den folgenden Sprüchen dürfte ebensowenig ursprünglich sein wie die

1. Wir können z. B. nicht entscheiden, ob diese Zu- und Abnahme des Stoffes erst bei der Niederschrift unserer Evangelien oder schon früher stattgefunden hat.

der Jesus-Worte untereinander[1]. Jesus hat kaum auf das warnende Wort an Johannes (Mt. 11⁶ Lk. 7²³) eine Lobrede auf denselben Täufer folgen lassen. Ob freilich diese Rede etwa zur Milderung jenes Wortes der Geschichte angefügt oder ob die Erzählung den Sprüchen zwecks Angabe der Gelegenheit vorgesetzt ist, können wir nicht entscheiden; genug, daß das Interesse an dem Problem »Jesus und der Täufer« beide Stücke zusammengefügt hat. So gibt das fertige Ganze nun Antwort auf zwei Fragen: wie dachte Johannes von Jesus? wie urteilte Jesus über Johannes? Da wir unsern Ausgangspunkt bei der zweiten Frage zu nehmen haben (siehe die Einleitung), so untersuchen wir hier zunächst die »Rede« und nicht die Geschichte und beginnen mit den zwei bei den beiden Evangelisten überlieferten Stücken: dem Zeugnis Jesu vom Täufer: Mt. 11⁷—¹¹ Lk. 7²⁴—²⁸ und dem Gleichnis von den zankenden Kindern samt seiner Deutung Mt. 11¹⁶—¹⁹ Lk. 7³¹—³⁵.

Der Text der hier zu untersuchenden Worte Jesu ist im allgemeinen von beiden Referenten gleichmäßig überliefert, birgt aber doch vielleicht ein wichtiges Problem. Zwar die geringfügigen Verschiedenheiten sind wohl durchgängig auf das Konto des Lukas zu setzen, denn sie erweisen sich meist als Korrekturen aus stilistischen oder anderen Gründen[2]. Davon abgesehen scheint mir der Spruch Mt. 11¹¹ Lk. 7²⁸ in 3 Formen überliefert zu sein; die Varianten sind diese:

1. Mit dieser Erkenntnis erledigt sich die Auslegung Schweitzers Von Reimarus zu Wrede 371, der in dem Eliasspruch Mt 11¹⁴ die wahre Antwort auf die Täuferfrage sieht: nicht ich bin, sondern er ist Elias. Dem entsprechend erklärt Schweitzer ὁ ἐρχόμενος in der Frage des Johannes als Bezeichnung des erwarteten Elias reditivus.

1. ἐν γεννητοῖς wird von Lukas durch ἐμφύτοις erklärt, mit der Änderung εἰ δὲ ἐμπεσοῦμαι ἔσομαι καὶ τρυφῇ (sonst nie in den Evangelien ἐπαρχωτες) entging er der Wiederholung von γεννητός. Statt ἴδετε . . . ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων schrieb er, wohl gleichfalls um 1 mal zu bessern, ἴδοὺ . . . ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν. ἔξω hat Lukas gestrichen wie 10¹² = Mt 10¹⁵, ἐγώ wie 10⁸ = Mt 10¹⁶. Vgl. B. Weiß, Quellen des Lukasevangeliums 65 A. 1; Harnack, Sprüche und Reden Jesu 14ff. Natürlich können einzelne Abweichungen auch auf andere Weise zu erklären sein; es sollte nur gezeigt werden, daß im allgemeinen der Schritt vom Matthäustext zum Lukastext hier wahrscheinlicher ist als in umgekehrter Richtung.

Lukas ℵ B: *μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν Ἰωάννου οὐδείς ἐστιν*
Lukas A D (dort im Anschluß an v. 26 mit vorangestelltem *οὐδείς*): *μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης Ἰωάννου οὐδείς ἐστιν*
Matthäus: *οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ*

Die Matthäusform hat mit der zuerst genannten das Fehlen des Wortes *προφήτης* gemeinsam; demgegenüber erscheint die zweite Form wie eine ermäßigende Korrektur. Der Gedanke, daß unter den Weibgeborenen überhaupt keiner größer ist als Johannes, ist radikaler und darum für die christliche Gemeinde wohl auch anstößiger als der andere, daß Johannes der größte Prophet unter den Weibgeborenen ist; denn jener Gedanke wahrt die Superiorität des Herrn nicht, der doch auch ein *γενόμενος ἐκ γυναικός* (Gal. 4 4) war. Das Wort *προφήτης* aber schließt den *Χριστός* aus — so dürfte die zweite Form eine im christologischen Interesse vorgenommene Korrektur der ersten darbieten[1]. Zwischen der ersten und der an dritter Stelle genannten Form ist schwer zu entscheiden: radikaler, und darum vielleicht auch ursprünglicher, scheint mir Lukas ℵ B zu sein, denn das nur auf die Vergangenheit zu beziehende *ἐγήγερται* des Matthäus schließt einen Vergleich mit Jesus deutlicher aus[2] als der Wortlaut der ersten Form.

Die drei Fragen am Anfang des Textes gehen auf die Motive, die das Volk zu Johannes in die Wüste getrieben haben; dabei wird dem deutlich erkennbaren Parallelismus des Inhalts auch ein Parallelismus der Form entsprechen, deshalb muß *τί* immer die gleiche Bedeutung haben[2]. Es kann also dreimal heißen: »was zu sehen gingt ihr hinaus?« — doch würde dann das zweifache *ἰδεῖν* nach *θεάσασθαι* den Paralle-

1. Daß Worte Jesu, die keine Spur aktuellen Interesses zeigen, von Christen der ersten und zweiten Generation unter christologischem Gesichtspunkt durchgedacht und nötigenfalls variiert worden, ist ein vornehmes wahrscheinliches und auch leicht zu erhärtendes Faktum aus der Geschichte der evangelischen Überlieferung. Vgl. Mk 10 18 mit Mt 19 17, ferner die Auslassung von Mk. 14 36. bei Lukas und die Veränderung des nach Markus einzigen Wortes Jesu am Kreuz bei Lukas dazu (gl. Feigel. Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte 80 ff.).

2. Vgl. Wellhausen Matthäus z. St.

lismus zerstören; darum ist wohl besser dreimal zu lesen: »warum gingt ihr hinaus? zu sehen .....« und danach zu interpunktieren:

Was gingt ihr hinaus in die Wüste?
Ein Rohr vom Winde bewegt zu schauen?
Oder was gingt ihr sonst hinaus?
Einen Menschen in weichen Kleidern zu sehen?
Siehe, die weiche Kleider tragen, sind an den Höfen der Könige[1].
Oder was gingt ihr sonst hinaus?
Einen Propheten zu sehen?
Ja ich sage euch: noch mehr denn einen Propheten!

Die Fragen setzen voraus, daß der einstigen Begeisterung der Masse für den Täufer der Rückschlag gefolgt ist; nun wendet sich Jesus an das enttäuschte Volk: was hat euch denn damals zum begeisterten Zuge getrieben, wenn ihr jetzt so ernüchtert seid? was wolltet ihr da draußen in der Wüste sehen? — Es sind rhetorische Fragen; die verneinende Beantwortung der ersten beiden wird ebenso vorausgesetzt wie die bejahende der der dritten; der Schlußsatz ist als überbietende Erwiderung dieser dritten Antwort gedacht. Die Entgegnung auf die zweite Frage, die *ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων* dem *εἰς τὴν ἔρημον* gegenüberstellt, läßt erkennen, daß die allegorische Deutung der Bilder (Johannes nicht Rohr, nicht Mann in weichen Kleidern, aber Prophet)[2] nicht beabsichtigt ist, sondern vielmehr ihre parabolische Verwertung. Wer in die Wüste gehen würde, um nur das alltägliche Bild zu sehen, wie der Wind durch das Rohr fährt[3], der wäre stumpfsinnig. Wer dort, wo der Mensch in

1. Die Wendung *ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων* ist vielleicht formelhaft gebraucht worden, siehe die sog. Gadatas-Inschrift, Kern, Inschr. v. Magnesia 115a 15ff. *δ]ιὰ ταῦτά σοι κείσεται | μεγάλη χάρις ἐμ βασιλέως οἴκωι*, ferner das Schreiben des Xerxes an Pausanias Thukydides I 129 3 *ἐν τῷ ἡμετέρῳ οἴκῳ*. Vgl. dazu Thieme, Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das Neue Testament 24.

2. So die Deutung von H. J. Holtzmann (Synoptiker[3] 66f). Dabei ist übersehen, daß auch das zweite Bild eingeleitet wird durch *τί ἐξήλθατε* nämlich in die Wüste.

3. Es ist wohl die 'Araba am Jordan gemeint; so wird es sich um Schilfrohr handeln, das noch heute an dem traditionellen Badeort der Pilger zu finden ist.

Einsamkeit als Genosse der Tiere leben muß, einen Mann in weichen Kleidern suchen würde, der wäre wahnsinnig. Mit anderen Worten: nur törichte oder absurde Erwartungen konnten durch Johannes enttäuscht werden. Wer sich aber von anderen Gedanken zum Zug in die Wüste begeistern ließ, wer die berechtigte Hoffnung hegte, an der alten Offenbarungsstätte[1] einem Propheten zu begegnen, der ist auch nicht enttäuscht worden, denn er fand Größeres als einen Propheten. Nachdem die zweite Frage in Mt 11 8c eine ausdrückliche Responsion erhalten hat, kann eine solche bei der dritten Frage nicht ausbleiben. Darum ist *περισσότερον προφήτου* nicht (mit Wellhausen) zum folgenden Spruch zu ziehen; dieser Abschluß der Fragen ist gerade in seiner Prägnanz wirkungsvoll und eigenartig. Die stilistische Betrachtung des ganzen Abschnitts rechtfertigt dieses Urteil: die Spruchgruppe (vgl. Einleitung S. 4f.) besteht aus drei parallelen Sprüchen, von denen der zweite und der dritte um je ein Glied (die Responsionen Mt. 11 8c. 9c) länger sind als der erste.

Auf die Kritik törichter Erwartungen läßt Jesus nun ein positives, persönliches Zeugnis über Johannes folgen: Mt. 11 10. 11 = Lk. 7 27. 28.

> Dieser ist es, von dem geschrieben steht: siehe, ich sende meinen Engel vor dir her, der deinen Weg vor dir bereiten soll. Wahrlich, ich sage euch: keiner ist größer unter denen, die Weiber geboren haben, als Johannes (der Täufer); doch der Kleinste im Gottesreich ist größer als er (zum Text vgl. S. 9).

Der erste Vers will der Bedeutung des Täufers durch das — in eine Anrede an den Messias umgewandelte — Zitat Mal. 3 1 gerecht werden. Johannes ist der dort verheißene Bote, der vor dem Messias einhergeht, d. h. nach dem Schluß des Maleachibuches der wiederkehrende Elias. Der Vers spricht somit die im Neuen Testament mehrfach berührte Anschauung der ersten Christen vom Täufer aus, die ich im Folgenden als Eliasglauben bezeichne. Ob Jesus diesen Glauben geteilt hat, muß ein Vergleich der betreffenden Stellen lehren (siehe unten § 3 Ende). Im Zusammenhang unserer Stelle fällt es auf, daß

1. Die ʿAraba ist hier als »Wüste« bezeichnet; dadurch wird die Erinnerung an Moses und Elias geweckt.

dem vielversprechenden: »ja mehr als einen Propheten« ein Hinweis auf den Propheten Elias in Form eines Zitats folgen soll. Geschlossener wäre der Zusammenhang zweifellos, wenn die starke Aussage des nächsten Verses sich unmittelbar an Mt. 11 9 anschlösse. Die unsichere Stellung des Zitats bei Lukas (D liest v. 28a vor dem Zitat) kommt hinzu; so wird es wahrscheinlich, daß der Vers unserem Zusammenhang ursprünglich fremd ist[1]. Es handelt sich um eines von den alttestamentlichen Worten, deren Beziehung auf eine neutestamentliche Gestalt sich der alten Gemeinde ohne weiteres aufdrängte. So wuchs es zu den Johannes-Sprüchen in Mt. 11 hinzu[2]. So kam es vielleicht auch in einen anderen Text vom Täufer hinein, in dessen Rahmen es heute nicht recht zu passen scheint: in den Anfang des zweiten Evangeliums, Mk. 1 2. Was Jesus aber der enttäuschten Volksmeinung an eigenem Urteil entgegenstellte, das waren vermutlich die gewaltigen Worte, die wir Mt. 11 11 = Lk. 7 28 lesen.

Der Vers gliedert sich in Aussage und Einschränkung: Johannes ist der Größte[3] unter denen, die von Weibern geboren sind; der μικρότερος im Gottesreiche aber ist größer als er d. h. entweder — nach der geläufigen Deutung —: selbst wer kleiner ist als alle anderen Glieder dieses Reiches, mithin der kleinste im Gottesreich überhaupt, steht höher als er — oder — nach der sprachlich gleichfalls berechtigten Deutung von B. Weiß[4] —: jeder, der sonst kleiner wäre als der Täufer,

1. Vgl. Johannes Weiß in der Gegenwartsbibel zu Mt. 11.

2. Da dieses Zuwachsen möglichst nach Art des Volksliedes mit seiner anonymen Strophenvermehrung, möglichst wenig nach Art einer gelehrten Interpolation zu denken ist, so kann auch die Frage nicht entschieden werden, ob der Spruch erst von Matthäus (J. Weiß a. a. O.) oder schon vorher in diesen Zusammenhang gebracht ist.

3. Diese Form oder die verwandte des Matthäus, jedenfalls ohne προφήτης, ist nach der oben angestellten Untersuchung zu bevorzugen. Ihr Resultat wird durch die Reihenfolge der Sprüche indirekt bestätigt: denn auf περισσότερον προφήτου kann nicht gut μείζων . . . . . προφήτης . . . . . οὐδείς folgen.

4. μικρότερος scil. Ἰωάννου vgl. Meyer-Weiß z. St. Franz Dibelius ZNW 1910, 190 bezieht μικροτερος auf Jesus selbst, der im Himmelreich größer sei als Johannes. Dann würde dem Spruch eine christologische Pointe innewohnen. Allein eine solche ist mit keinem Wort angedeutet.

darf, wenn er Glied des Gottesreichs ist, diesen Vorrang beanspruchen. Die letzte Deutung liegt sachlich ferner, weil es nach dem ersten Satz schon selbstverständlich ist, daß jeder andere (außerhalb des Reiches) dem Täufer gegenüber ein kleinerer wäre. Das Wort steht bei Matthäus und Lukas; es ist auch zuzugeben, daß die vom Standpunkt des Christentums aus relative Bedeutung des Täufers darin gut zur Anschauung kommt. Dennoch erheben sich Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des zweiten Satzes.

1) Die erste Aussage ist sehr stark; sie weist dem Täufer eine einzigartige Stellung an. Die folgende Einschränkung aber erscheint — an dem superlativischen Gehalt des ersten Satzes gemessen — gar nicht mehr als Einschränkung, sondern wird als Negierung empfunden. Man sagt nicht: »keiner ist größer«, wenn man unmittelbar darauf nicht etwa eine Ausnahme konstatieren, sondern den Spruch zu einem erheblichen Teil für ungültig erklären will[1]. Das Nebeneinander von starker Behauptung und teilweiser Wiederaufhebung des Gesagten in einem Spruch würde gegenüber der Prägnanz des Ausdrucks, wie sie in den meisten Herrnworten zutage tritt, mindestens auffallen.

2) Noch schwerer wiegt ein zweites Bedenken; es ist durch die Art hervorgerufen, wie in diesem Zusammenhang der Begriff »Reich Gottes« gebraucht wird. Deutlich klingt es aus dem Spruch heraus: es gibt solche, die größer sind als der Größte unter den Weibgeborenen; sie sind zu finden im Reiche Gottes. Dabei ist die Existenz des Gottesreichs und seiner Bürger vorausgesetzt, und zwar — das ist besonders wichtig — in der Gegenwart. Das ist nicht der Standpunkt, den die Herrnworte der ältesten Überlieferung einnehmen. Ohne die Frage nach dem eschatologischen Charakter der Reichspredigt Jesu zu entscheiden, kann man feststellen: das Reich Gottes erscheint dort im wesentlichen als Ziel oder Gabe, nicht als voll verwirklichter Zustand. Ein Spruch, der eine Bürgerschaft dieses Reiches voraussetzt, redet nicht im Sinne Jesu, sondern im Sinne der Kirche.

1. Franz Dibelius ZNW 1910, 190 urteilt im Zusammenhang mit seiner völlig anderen Lösung des Problems (vgl. S. 12 A. 4) über diese Vershälfte: »Danach (nach v. 11a) kann nicht fortgefahren werden, daß doch eine ganze Menge Menschen größer seien als Johannes.«

3) Durch die klementinischen Recognitionen[1] und Ephraem[2] ist uns bezeugt, daß der Spruch Mt. 11 11a von den Johannes-Jüngern benutzt worden ist, um den Vorrang ihres Meisters vor Jesus selber zu behaupten. Hätte eine solche Meinung entstehen können, wenn der Spruch immer mit der Einschränkung, die wir heute lesen, überliefert worden wäre?

Als echtes Herrnwort kann demnach nur Mt. 11 11a gelten; dies aber um so sicherer, je anstößiger der Wortlaut dem Empfinden der Gemeinde, je gefährlicher er ihrem Siege über die Johannes-Jünger sein mußte. Daß sie ihr Selbstbewußtsein in einem einschränkenden Zusatz zum Ausdruck brachte, daß sie sich selber von jenem harten »οὐδεὶς μείζων« ausschloß, darf uns nicht wundernehmen.

Für die vorgetragene Auffassung des Textes scheint mir auch die DForm bei Lukas zu sprechen. Freilich kann sie nur als Bestätigung, nicht als Beweis in Betracht kommen; dabei kann man sich die Entstehung dieses Textes denken wie man will: als eine Bewahrung des Ursprünglichen oder als selbstständigen Versuch, Ordnung in den Wirrwarr verschiedenartiger Sprüche zu bringen. D gibt nach *περισσότερον προφήτου* sogleich die erste Hälfte des Urteils Jesu; dann folgt das Maleachizitat und dann erst das Wort vom Kleinsten im Gottesreich. Es ist immerhin auffallend, daß die starke Aussage ohne Einschränkung hier unmittelbar auf die drei Fragen folgt.

Der gewaltige Akkord des Spruches vom Größten unter den Weibgeborenen gehört an den Anfang einer geschichtlichen Untersuchung über den Täufer, denn diese subjektiven und gewiß nicht ohne weiteres in ein objektives Geschichtsurteil zu verwandelnden Worte aus dem Munde eines, der die Johannes-Bewegung mit durchlebt hat, sind im gewissen Sinne das geschichtlich Zuverlässigste, das wir über Johannes besitzen.

1. Clem. Recognit. ed. Gersdorf (1838) I 60: et ecce unus ex discipulis Joannis adfirmabat Christum Joannem fuisse, et non Jesum; in tantum, inquit, ut et ipse Jesus omnibus hominibus et prophetis maiorem esse pronuntiaverit Joannem.

2. Ephraem, ev. expos. ed. Moesinger 288: et discipuli Joannis de Joanne gloriantur et dicunt, eum esse Christo maiorem, qui ipse id testatus est dicens: non est maior ..... Vgl. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums 138.

Jesus hatte es mit angesehen, wie Johannes in der Volksgunst stieg und fiel; nun tritt er vor die Menge mit der Frage: was habt ihr eigentlich gesucht? und beantwortet sie selber: wen nicht eitle und törichte Gedanken zu Johannes führten, dessen Suchen ist belohnt worden; er fand mehr denn einen Propheten. Wir lernen daraus etwas über die Haltung des Volks: enttäuschte Stimmung war der flammenden Begeisterung gefolgt; aber wir lernen unendlich mehr über Jesu Gesinnung gegen Johannes: er steht sichtlich unter dem Eindruck der Größe des Täufers; die starken Ausdrücke deuten darauf hin, daß dieser Eindruck ein persönlicher war. Gerade wer die Subjektivität dieses Eindrucks betont, wird geneigt sein, ihn mit persönlichem Erleben zu begründen: in unmittelbarer Nähe des Großen gibt es keine relative Abschätzung.

Die zweite hier zu untersuchende Gruppe ist ein Gleichnis, dessen Anfang[1] literarkritisch interessant ist. Die einleitende Frage, die bei Lukas eine in sich parallele Doppelfrage ist, erinnert an die Gleichniseinleitungen Lk. 13 18. 20. Die Doppelform scheint eine geläufige Gleichniseinleitung bei Q zu sein[2]; so wird sie auch hier der kürzeren Form Mt. 11 16 vorzuziehen sein. Der Text des Gleichnisses selbst dürfte bei Matthäus ursprünglicher sein[3]. So könnte man als älteste uns erreichbare Gestalt des Gleichnisses etwa vermuten:

1. *εἶπε δὲ ὁ κύριος* im rec. bei Lk. 7 31 ist eine besondere Einleitung des Stücks, die von der falschen Voraussetzung auszugehen scheint, Lk. 7 29f. solle kein Herrnwort sein.

2. 1) Der bei Matthäus überlieferte Anfang der Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig ist originales Matthäusgut (vgl. die anderen Gleichnisse in Mt. 13) und kann darum kaum als Gleichniseinleitung der Quelle angesehen werden. 2) Der Text Mk. 4 30 ist von dem Lk. 13 18 bezeugten Wortlaut abhängig (vgl. B. Weiß, Quellen des Lukasevang. 135). Die Einleitung des Gleichnisses bei Lk. 13 18 ist demnach älter als das dritte Evangelium, stammt also vermutlich aus der Quelle.

3. Die Varianten bei Lukas sehen z. T. nach Glättung aus. So ist *ἀλλήλοις* (Lk.) — übrigens auch *ἑταίροις* (G Syr. sin. cur. pesch. bei Mt.) — gegenüber *ἑτέροις* sekundär, ebenso wohl *κλαίειν* (häufig bei Lk.) gegenüber *κόπτεσθαι*, *καὶ λέγετε* gegenüber dem unbestimmten *καὶ λέγουσιν*. Danach wird man auch *καὶ προσφωνοῦσιν* als stilistische Verbesserung, *ἄρτον* und *οἶνον* in dem abschließenden Doppelspruch als Zusätze beurteilen. Vgl. Harnack, Sprüche 16f.

Wem soll ich dieses Geschlecht zur Seite stellen? Wem gleicht es?

Es gleicht den Kindern auf dem Markte, die zu den andern sprechen:

Wir haben euch vorgepfiffen, und ihr habt nicht getanzt,

Wir haben euch[1] vorgeheult, und ihr habt nicht geklagt.

Bei der Deutung des Gleichnisses ist von zwei Gesichtspunkten auszugehen.

a) Die Deutung ist dem Gleichnis und nicht dem Zusammenhang zu entnehmen. Im gegenwärtigen Text soll es nach der Einleitung auf »dieses Geschlecht«, nach dem folgenden Spruch auf Johannes und Jesus bezogen werden. Die Deutung hat auf diesen Rahmen des Gleichnisses keinerlei Rücksicht zu nehmen, da solche erklärenden Worte oft sekundär sind.

b) Es liegt im Wesen des Gleichnisses, — vollends eines, das sein Bild dem Kinderleben entnimmt, — daß es als Vergleichsobjekt eine Begebenheit wählt, deren Kenntnis bei den Hörern vorauszusetzen ist. Bei der Deutung haben wir zum mindesten den Versuch zu machen, ohne umständliche Reflexionen den Sinn des Gleichnisses festzustellen.

»Die Kinder *sind* nicht die Querulanten, sondern *spielen* sie nur«[2]. Also wäre ein Spiel vorausgesetzt, in dem Kinder, das Treiben der Großen nachahmend, Unzufriedenheit »spielen«. Müssen wir wirklich dies gewiß bei reger kindlicher Phantasie mögliche, aber doch nicht ohne weiteres vorauszusetzende Spiel bei den syrischen Kindern postulieren, um das Gleichnis zu verstehen?[3] »Jesus will . . nur einen Moment . . . schildern, wo der Ruf der einen Kindergruppe feststellt, daß obstinater Eigensinn jedes Zusammenspielen . . . unmöglich gemacht hat«[4]. Wenn ärgerliche Kinder auf dem Spielplatz sich etwas zurufen, so kommt es ihnen schwerlich auf Feststellungen an. Sollte wirklich das Gleichnis sein Acumen da haben, in der Auf-

1. Um des Parallelismus willen ist diese Variante vielleicht zu bevorzugen.

2. Wellhausen, Matthäus 55.

3. Wellhausen ist zu dieser Ansicht wohl durch die Entdeckung gekommen, daß im aramäischen Text hier ein Reim herauskomme s'phadton — r'qadton), »der freilich nicht beabsichtigt zu sein braucht«.

4. Jülicher, Gleichnisreden II 26.

zählung der gutherzigen Versuche (ηὐλήσαμεν ὑμῖν — ἐθρηνήσαμεν ὑμῖν) der einen Kinderschar, die andere zum mitspielen zu bewegen? Dann wäre es ein künstlerischer Fehler, gerade Kinder, die selten so reflektieren, zu Trägern der Handlung zu wählen; ein Vater, der seinem ungeratenen Sohn Vorhaltungen macht, wäre besser am Platze[1]. — Wo liegt aber die Pointe?

Man versetze sich in die Situation. Auf dem Markt sitzen die Kinder; statt zu spielen, zanken sie. Das deutsche Kind nörgelt in solchem Fall: »die andern spielen immer nicht mit« — und mag wohl auch hinzufügen, wieviel Spiele es schon angefangen habe. Die bösen »andern« würden wahrscheinlich ähnliche Vorwürfe gegen ihren Verkläger richten. Es ist also gleichgiltig, ob man die beiden Vorwürfe unseres Gleichnisses von einer Kinderschar gerufen werden läßt, oder dialogisch auf die ersten und die »andern« verteilt: Kinder sprechen doch überhaupt nicht in Halbchören, sondern schreien immer durcheinander. Bei solcher Situation aber bildet die Hauptsache auf keinen Fall die Aufzählung der bereits unternommenen Spielversuche, sondern der Zank, die Streiterei, die hervorgeht aus dem Ärger über das verhagelte Spiel. Hier muß die Pointe des Gleichnisses zu finden sein.

Das Gleichnis handelt also nicht von den spielenden Kindern, sondern von den nicht spielenden, von denen, die über lauter Zank nicht zum Spiele kommen. Auf wen es sich ursprünglich bezogen haben mag? Sicher auf jemand, den Jesus tadeln wollte, weil er über allerlei Nörgelei die Hauptsache außer Acht ließ. Die in der Gleichniseinleitung gegebene Deutung auf das Volk paßt gut dazu. Aber eine direkte Beziehung auf Johannes und Jesus erscheint ausgeschlossen.

Freilich wirkt diese Beziehung, wie sie in Mt. 11 18f. = Lk. 7 33f. an das Gleichnis angehängt wird, auf den ersten Blick bestechend:

So kam Johannes, aß und trank nicht —
Da sagen sie: er hat einen Dämon.

---

1. Ein alttestamentliches Beispiel bildet Jes. 5 1ff., wo durch Aufzählung der fürsorgenden Maßregeln des Weinbergbesitzers Gottes Wohltaten gegen Israel illustriert werden.

Es kam der Menschensohn, aß und trank —
Da sagen sie: der Fresser und Weinsäufer, der Freund
von Zöllnern und Sündern!

Johannes mit seiner Askese entspräche den Kindern, die geheult haben, Jesus und seine weltförmigere Lebensweise den andern, pfeifenden. Dann würde schon die Reihenfolge stutzig machen, die allerdings durch die Chronologie bedingt ist. Weiter aber bedarf die einfache Bildrede nicht der allegorischen Deutung, die hier gegeben ist, und die in ihrer konsequenten Durchführung unendliche Schwierigkeiten bereitet — man denke an die verschiedenen Versuche, das Gleichnis in diesem Sinne zu deuten[1]. Vor allem aber muß der Gebrauch des Menschensohntitels in diesem Zusammenhang auffallen. Der Titel Menschensohn ist hier weit von seiner ursprünglichen Bedeutung, der apokalyptischen, entfernt[2]; denn Jesus ist hier gerade im Leben des Alltags geschildert, »essend und trinkend«; es ist unwahrscheinlich, daß Jesus in diesem Zusammenhang sich den Titel dessen gegeben haben sollte, der auf den Wolken thront. Schon aus diesem Grunde haben wir in dem Titel »Menschensohn« hier einfach den Namen zu sehen, den der Glaube der Gemeinde Jesus gegeben hat. Es kann auch nicht gut angenommen werden, daß der Titel hier für das »Ich« der ursprünglichen Selbstaussage eingetreten sei. Die im Tempus (Mt. : Aorist, Lk. : Perf) ausgedrückte rückschauende Perspektive wäre bei noch immer wiederholten alltäglichen Handlungen nicht angebracht[3]. Vollends redet der die Komposition abschließende Spruch Mt. 11 19b = Lk. 7 35 die Sprache der Gemeinde. Ein Abschluß war notwendig, denn die Komposition durfte nicht mit dem Gerede des Volkes über Jesus enden[4]. Wenn ich

1. Vgl. Jülicher, Gleichnisreden II 30f.

2. Zur Beurteilung der Menschensohnfrage vgl. Heitmüller RGG Artikel »Jesus Christus« II 5b, Sp. 379f.

3. Um dieser rückschauenden Perspektive willen, die der uns vorliegende Text in beiden Rezensionen aufweist, scheint mir die von Arnold Meyer, Jesu Muttersprache 97 gegebene Rekonstruktion des aramäischen Wortlauts zweifelhaft: es kommt Johannes ..... es kommt (dagegen) jemand (*υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* = בר־נש = jemand) .... Auch ist die Gegenüberstellung »Johannes — jemand« lange nicht so prägnant wie die Antithese in unserem Text.

4. Wie gern man solche Abschlüsse anfügte, kann man gerade

den textkritisch[1] wie sprachlich[2] äußerst problematischen Schlußspruch recht verstehe, so konstatiert er, daß die Weisheit — in Johannes und Jesus verkörpert — doch zum Siege gelangt sei, wenn auch fern von ihren Kindern[3].

Die Sprüche Mt. 11 18. 19 = Lk. 7 33—35 bilden also die Deutung der Gemeinde zu einem Gleichnis Jesu. Er hatte das Volk mit Kindern verglichen, die über lauter Streitigkeiten nicht zum Spiele kommen. Die Geschichte manches Gleichnisses zeigt, daß man diese Dichtungen Jesu gern auf den Dichter gedeutet hat[4]. Man erinnerte sich bei den Kindern, die weder für das eine noch für das andere Spiel zu haben sind, daran, daß auch das Volk weder für Johannes noch für Jesus zu haben war und der göttlichen Weisheit ihr Recht nicht werden ließ. So vermittelt uns diese ungeschichtliche Deutung doch einen

---

bei Matthäus gegenüber Markus beobachten, vgl. Mt. 12 37 12 45 Ende 14 33.

1. Bei Mt. wird *ἔργων*, bei Lk. *τέκνων* zu lesen sein (vgl. Zahn, Matthäus[2] 431). Ich bevorzuge (mit Wellhausen, Matthäus 55) *τέκνων* nur aus sachlichen Gründen (anders Zahn a. a. O.). Die Lesart *ἔργων* hat man aus dem aramäischen Wortlaut (Lagarde, Agathangelus 128, dagegen Wellhausen a. a. O.) und aus paulinischen Gedankengängen (Pott, Text des Neuen Testaments 63) abzuleiten versucht; eine Entscheidung wage ich nicht zu geben.

2. *ἐδικαιώθη* kann man hier, wo in poetischem Stil geredet wird, vielleicht ebenso erklären wie in dem Liede I. Tim. 3 16: dort steht das Wort parallel *ἀνελήμφθη* und bezieht sich auf die Erhöhung Christi, kann also »wurde zum Sieg geführt« übersetzt werden (vgl. meine Untersuchung »Die Geisterwelt im Glauben des Paulus« 178 ff.). Für die Erklärung von *δικαιοῦσθαι* ist der Gebrauch des Aktivums Lk. 7 29 bedeutsam vgl § 2 Anfang. — *ἀπό* wird man bei der Lesart *τέκνων* nach Analogie von LXX Jud. 9 21 (*ᾤχησεν ἀπὸ προσώπου Ἀβειμέλεχ*) zu übersetzen haben »fern von«: in Verbindung mit *ἔργων* würde es »von — her« heißen).

3. Die göttliche Weisheit ist vom Himmel herabgekommen, um Wohnung zu nehmen unter »ihren Kindern« — so heißen, wohl im Anschluß an das Gleichnis, hier die Juden oder alle Menschen (vgl. *πάντων* bei den besten Zeugen im Lukastext). Zur Sache vgl. Hen. 42 2 Jak. 3 15 Philo de mutat. nom. 259 f. p. 618. Da »ihre Kinder« ihr die gebührende Ehre weigerten, so »kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz« (Hen. 42 2, Übersetzung von Beer bei Kautzsch).

4. Vgl. Mt. 13 37, vielleicht auch Joh. 10.

geschichtlichen Eindruck. Beide, den Täufer wie Jesus, hat die Masse des Volkes mit Redensarten abgetan; der asketische Johannes ist den Leuten ein Besessener, der in gewohnter Lebensweise verharrende Jesus gilt ihnen als Freund der Unmäßigkeit und der schlechten Gesellschaft — wir hören da Ausdrücke, deren Verbindung mit ihrem Herrn der Gemeinde anstößig sein mußte, deren Erwähnung daher auf Tradition, nicht auf Erfindung beruhen wird. Daß übrigens Jesus selbst bei solcher Verkennung durch das Volk an das ähnliche Schicksal des Johannes gedacht hat, ist uns anderswo bezeugt (vgl. Mt. 11 29ff. und dazu § 2).

2. Das Volk, der Täufer und Jesus.

Im Zusammenhang seiner Jesusrede über den Täufer hat Lk. 7 29f. ein Wort über die Stellung des Volkes zum Täufer aufbewahrt, zu dem sich eine Sachparallele in etwas anderer Fassung bei Matthäus nach dem Gleichnis von den ungleichen Söhnen 21 32 findet.

Matthäus	Lukas
ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ· οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ἐπίστευσαν αὐτῷ· ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐ δὲ (ℵC οὐ) μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ.	καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν[1] τὸν θεόν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου· οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ.

An beiden Stellen hat das Wort keinen Zusammenhang; seine erzählende Weise paßt nicht zu den an das Volk gerichteten Sprüchen in Lk. 7; bei Matthäus aber soll sein Inhalt ein Beispiel zu der Deutung des vorhergehenden Gleichnisses auf die Zöllner und Dirnen in v. 31 geben: allein das Wort paßt nicht zum Gleichnis und ist ad vocem »οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι« angehängt[2]. Da Umformung durch die Tradenten in beiden

1. δικαιοῦν τὸν θεόν ist der Gegensatz zu ἀθετεῖν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ und heißt »Gott die Ehre geben«. Vgl. Lk. 7 35 und dazu S. 19 A. 2.

2. Das Gleichnis sagt: besser schlechter Rede nachher die gute Tat folgen lassen, als ein gutes Versprechen durch schlechtes Handeln

Fassungen wahrscheinlich ist[1], muß man auf die Herstellung einer Urform verzichten[2]; andererseits bürgt die Verschiedenheit der Überlieferung bei Übereinstimmung des wesentlichen Inhalts in gewisser Weise für die Echtheit des Wortes. Also hat Jesus sich über das Verhalten des Volkes gegenüber der Predigt des Täufers ausgesprochen: die leitenden Kreise seien ihm nicht gefolgt, angenommen aber hätten sie gerade die Verachtetsten unter der Menge[3]. Jesus scheint sich auch hier mit Johannes solidarisch zu fühlen, denn gerade aus jenen unteren Schichten rekrutieren sich auch seine Anhänger, während auch er bei den oberen demselben Widerstand gegen den Willen Gottes begegnet.

Ein weiteres Beispiel dafür bietet die synoptische Erzählung von der Vollmachtsfrage Mk. 11 27–33 par., die in der ältesten Überlieferung offenbar unmittelbar auf die Geschichte von der Tempelreinigung gefolgt ist[4]. Der Abschnitt trägt »paradigmatischen« Charakter (vgl. dazu Einleitung S. 5): kurze Situationsschilderung, von außen her eintretendes Ereignis, dadurch

entkräften. Die Brücke von diesem Gedanken zu unserem Spruch bildet *οὐ μετεμελήθητε ὕστερον* in V. 32b vgl. *ὕστερον μεταμεληθείς* V. 29, aber sie stellt nur formalen, nicht sachlichen Anschluß her. Vgl. Wellhausen z. St., Harnack, Sprüche 82, anders B. Weiß, Quellen des Lk. 65f., Quellen der synoptischen Überlieferung 19.

1. *πᾶς ὁ λαός* scheint typisch für Lukas, *δικαιοσύνη* typisch für Matthäus zu sein. Vgl. Harnack, Sprüche 82.

2. Versuch bei B. Weiß, Quellen d. synoptischen Überlieferung 18f. im Anschluß an das Gleichnis des Matthäus und an den Wortlaut des Lukas.

3. Dieser Spruch geht auf die Haltung des Volkes beim Auftreten des Täufers. Mt. 11 18 = Lk. 7 33 setzt dagegen die später in den weitesten Kreisen eingetretene Enttäuschung des Volkes voraus.

4. »*ταῦτα ποιεῖς*« am Anfang und »*ταῦτα ποιῶ*« am Ende der Geschichte bezieht sich natürlich nicht auf das vorher erzählte Feigenbaumgespräch, sondern auf die bei Markus textlich um zehn Verse, chronologisch um eine Nacht zurückliegende Tempelreinigung. Was dazwischen liegt, gehört zu der sekundären Feigenbaumgeschichte und hängt zusammen mit der unnatürlichen, weil ungleichmäßigen und den Fluß der Erzählung störenden Verteilung der ersten jerusalemischen Ereignisse auf drei Tage bei Markus, die schon von den Seitenreferenten wieder aufgegeben ist. Vgl. Wellhausen, Markus 98 und Wendling, Entstehung des Markusevangeliums 144ff.

veranlaßter Bescheid Jesu folgen einander, ohne daß der Erzähler ausführlicher bei Schilderungen und Reflexionen verweilt. Das selbständige Vorgehen Jesu im Tempel veranlaßt die Behörde zu der Frage nach Art und Herkunft seiner Vollmacht: Jesus tut, was er Mk. 12 16f. wiederholt: er löst nicht das aufgeworfene Problem, sondern setzt die Fragenden durch eine geschickte Gegenfrage matt, so hier: ob die Johannes-Taufe vom Himmel, d. h. von Gott, oder von Menschen stamme. Die Verlegenheit der andern ist groß. Die erste Antwort stände zu ihrem Verhalten, die zweite zur Volksmeinung in Widerspruch[1]. So endet die Szene mit dem abschlägigen Bescheid Jesu an die Frager. Formell bedeutet Jesu Erwiderung ein Ausweichen: denn mit der Frage nach der Herkunft der Johannes-Taufe wollte er gewiß nicht sagen: »mein Auftraggeber ist Gott[2]«, sondern vielmehr: »was nützt es, euch zu antworten, euer Wille widerstrebt meiner Mission doch ebenso wie der Mission des Johannes«. Materiell bedeutet dieser Bescheid mehr. Von Gott (vom Himmel) oder von Menschen — in solchem Gewande erscheint den Leuten jener Zeit die Wahrheitsfrage; Mischna Sanh. X 1, Act. 5 35f. und Gal. 1 1 bieten Beispiele dafür. Wenn Jesus die Art betrachtet, wie man diese Frage ihm gegenüber behandelt, wird er an das Schicksal des Täufers erinnert — ein Beweis mehr, daß er sich auch in der Sache ihm verwandt gefühlt hat. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß auch dem Volke eine Empfindung für die Verwandtschaft zwischen beiden Männern nicht gefehlt zu haben scheint. Denn trotz ihrer Verschiedenheit im äußeren Auftreten hat man, wie Mk. 8 28 par. und auch die wohl sekundäre (s. u.) Stelle Mk. 6 14 bezeugen, Jesus für den wiedererstandenen Täufer gehalten. Gewiß hat zu diesem Glauben auch die Art beigetragen, wie Johannes, den beobachtenden Blicken des Volkes entrückt, sein Ende fand.

1. An dieser Stelle weichen die sonst sehr treu folgenden Seitenreferenten von Markus ab. Der harten Übergang von der ersten zur dritten Person Mk. 11 32 hat Matthäus in einem Nachsatz in der ersten Person *φοβούμεθα τὸν ὄχλον* vermieden und Lukas sagt sinngemäß, aber frei: *ὁ λαὸς ἅπας καταλιθάσει ἡμᾶς*.

2. So E. Klostermann, Markuskommentar z. St. Aber dann hätte Jesus bei den Gegnern unbedingte Anerkennung des Johannes vorausgesetzt.

3. Der Stürmerspruch und der Eliasglaube.

Das Urteil Jesu über Johannes spiegelt sich auch in dem Spruch von den »Stürmern«. Matthäus führt ihn im Zusammenhang der Rede über den Täufer Mt. 11 12 an, Lukas vor dem Spruch über die Ewigkeit des Gesetzes Lk. 16 16. Ein enger Zusammenhang mit dem Kontext besteht weder hier noch dort. Die Spruchgruppe Lk. 16 16—18 besteht überhaupt aus losen, nur ad vocem »Gesetz« aneinandergefügten Worten; bei Matthäus hat der Spruch gleichfalls keine Verbindung nach rückwärts, da das Thema der Rede Johannes, der Gegenstand des Spruches aber das Gottesreich (und nicht der Täufer) ist. Was bei Matthäus auf den Spruch folgt (v. 13f.) lenkt sichtlich wieder zum Thema der Rede zurück, stellt also literarisch die Klammer dar, die den Spruch an die Rede anschließt, und enthält sachlich eine neue Aussage über Johannes, die in anderem Zusammenhang zu untersuchen ist. Wir haben es also hier wie Lk. 7 29f. = Mt. 21 32 mit einem isolierten[1], verschieden überlieferten Herrnwort zu tun, dessen Urform sich nicht sicher ermitteln läßt. Wir müssen uns darauf beschränken, die relativ ursprünglichere der beiden Fassungen ausfindig zu machen — und dies Ziel erscheint hier erreichbar.

Matthäus	Lukas
ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν.	*ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.*

Das Urteil über die relative Priorität des einen der beiden Texte muß zu Gunsten des Matthäus ausfallen; es läßt sich mit folgenden Gründen wahrscheinlich machen.

1. Die Lukasform bringt einen universalistischen Missionsgedanken zum Ausdruck, wie er der Matthäusform noch fehlt:

1. Argumente für das Verständnis des Wortes können also aus dem Kontext nicht gewonnen werden. Somit ist auch eine Erklärung des *δέ* der Matthäusform (adversativ oder metabatisch, vgl. Harnack SBA 1907, 951) unmöglich, die wohl überhaupt in jedem Falle das kleine Wörtchen zu sehr belasten würde.

das Gottesreich wird verkündigt und jeder »dringt mit Gewalt hinein« oder »wird hinein gedrängt«[1].

2. Die Zeitbestimmung ἀπὸ τότε der Lukasform ist weniger ursprünglich als die bei Matthäus: ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου .... ἕως ἄρτι. Der Lukasspruch redet von zwei Zeiten, an deren Grenze Johannes der Täufer steht, der Matthäusspruch deutet eigentlich drei an: denn wenn er die Zeit des βιάζεσθαι einklammert durch ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου und ἕως ἄρτι, so meint er offenbar, daß »nun« eine andere Zeit eintreten werde, ebenso wie vor Johannes eine andere lag. Was hätte das ἕως ἄρτι sonst für einen Sinn? Die Hoffnung, daß die Gegenwart eine neue Wendung der Dinge bringen werde, gehört der Zeit des Lebens Jesu (Reichserwartung) oder der ersten christlichen Generation (Parusieerwartung) an. Die Weglassung des ἕως ἄρτι bei Lukas charakterisiert eine Zeit, die diese Erwartungen hinausgeschoben und sich mit der Gegenwart als einem Dauer-, nicht einem Zwischenzustand[2], abgefunden hat. Die Worte ἕως ἄρτι können nicht der Zusatz späterer Zeiten sein. Gerade daß Lukas sie fortließ, zeigt aber, daß er sie im Sinne einer Abgrenzung verstand, deren Richtigkeit er nicht mehr anzuerkennen vermochte.

Es gilt also zunächst den Sinn der Matthäusform festzustellen. Die Auslegung hängt von der Entscheidung der Kontroverse ab, ob die Ausdrücke βιάζεσθαι, βιασταί und ἁρπάζειν im guten oder im schlechten Sinne zu verstehen seien. Die gründlichste neuere Auslegung, die zugleich die wichtigsten Daten aus der Geschichte unseres Spruchs in der exegetischen Wissenschaft registriert, die von Harnack[3], entscheidet mit aller Bestimmtheit an der Hand von sieben Argumenten für eine Deutung in bonam partem: das Gottesreich gehört (mit Recht) den Stürmern. Dagegen scheinen mir folgende Gründe zu sprechen:

1. Der eindeutigste jener Ausdrücke ist ἁρπάζειν = durch

1. Vgl. Harnack SBA 1907, 948ff.

2. Harnack (SBA 1907, 951) spricht gegen die Annahme einer Zwischenzeit, die vom Auftreten des Johannes bis zum Auftreten Jesu reicht. Von einer solchen kann allerdings nicht die Rede sein. Die Wende der Zeiten liegt nicht im Auftreten Jesu, sondern in der Verwirklichung des Reichs. 3. SBA 1907, 947ff.

Raub an sich bringen. Dabei ist der Unterton eines Unrechts, einer Vergewaltigung so häufig (wenn auch nicht durchgehends vorhanden), daß man ohne zwingende Gegengründe nicht davon abzugehen braucht. Ob die Deutung auf ein Rauben der *βασιλεία* durch die *βιασταί* wirklich »unmöglich« ist (Harnack a. a. O. 953 Argument 3), hat die weitere Exegese zu ergeben.

2. *βιάζεσθαι* ist als Passiv belegt[1], wenn auch im Präsens selten (Harnacks Argument 1). Hier hat die passivische Deutung an dem folgenden *βιαστής* »eine starke Stütze«[2].

3. Der Zusammenhang mit v. 13 (*γάρ;* Harnacks Argument 4) darf nach dem, was oben über die Isolierung des Wortes gesagt wurde, nicht entscheidend sein. Ebensowenig aber auch die Deutung des Wortes bei Lukas und Clem. Al. Strom. IV 2, 5 V 3, 16 VI 17, 149 (Harnacks Argumente 6 und 7). Denn beide taten, was die christliche Kirche bis zum Beginn der kritischen Wissenschaft überhaupt getan hat: sie verstanden die überlieferten Herrnworte nach dem Sinn, den sie brauchen konnten. Daraus darf ihnen kein Vorwurf, aber auch der geschichtlichen Auslegung keine Richtschnur gemacht werden. Bemerkenswert ist übrigens, daß der Spruch in der alten Kirche selten zitiert worden ist. Ganz »geheuer war er den Vätern nicht«[3].

4. Endlich ist auch ein Stimmungsmoment nicht zu unterschätzen. Das Evangelium ist die Botschaft vom Reich Gottes für die Armen; wer ins Reich kommen will, muß werden wie ein Kind — und nun sollte es den Stürmern gehören? Gerade zur evangelischen Behandlung der Frage: wer kommt ins Gottesreich? stände das Wort im Widerspruch (vgl. Mk. 10 17—31 par. Mt. 7 21).

Die andern Argumente Harnacks beziehen sich auf die Sacherklärung. Er weist die Deutung des Spruchs auf die Zelotenpartei zurück, denn diese »trieb ihr Unwesen doch nicht erst seit den Tagen des Johannes«. Allerdings; aber das Gottesreich ist erst seit Johannes vorhanden. Harnack fordert weiter,

1. B. Weiß bei Meyer[9] z. St. zitiert Xenophon, Hell. 5, 2, 15.

2. Harnack a. a. O. 952; an sich ist der mediale Gebrauch von *βιάζεσθαι* = »Gewalt anwenden« wohl möglich, vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 85 f.

3. Harnack 954 Anm. 1.

daß wirklich ein Charakteristikum der Periode, nicht ein »ungünstiger Nebenzug« hervorgehoben werde, geht allerdings dabei von der Voraussetzung aus, diese Periode sei »die herrliche Zeit des gegenwärtigen Reichs«. Es wurde oben zu zeigen versucht, daß es sich um eine Zwischenperiode in der Geschichte des Gottesreichs handelt. Diese währt seit Johannes; ob der Täufer selbst ausgeschlossen ist, wird nicht deutlich gesagt: die Zeit seines Auftretens bildet die Grenze. Seit jenen Tagen ist das Gottesreich Objekt der Predigt (Jesu — auch des Johannes?), aber das Ziel der Wirksamkeit Jesu ist noch nicht verwirklicht; das Gottesreich ist in der Predigt bereits vorhanden, aber es ist noch nicht erschienen[1]. Inwiefern wird dieser Zwischenzustand durch die *βιασταί* charakterisiert?

Das Gottesreich ist bereits in der Welt; aber es hat die Welt noch nicht verwandelt; in der alten unverwandelten Welt muß das Reich Gewalt leiden. Die *βιασταί* müssen also Repräsentanten dieser Welt sein. Dabei denkt man nach antiker Weise nicht an die irdischen Machthaber, auch nicht an Zeloten oder irgendwelche »Stürmer und Dränger«, sondern an die unsichtbaren Herrscher, denen diese Welt untertan ist, an die paulinischen *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* (1. Kor. 2 6—8), an die Geistermächte.

Diese Deutung setzt Vorstellungen von der Entwicklung des Gottesreiches voraus, die durch außerkanonische Zeugnisse eine Bestätigung erhalten. Die Geister, deren Tätigkeit im gewaltsamen Rauben besteht, die Feinde Christi sind, der heimlich ihr Reich durchschreiten muß, finden wir geschildert in der Ascensio Jesaiae 10 29. 30: »sie bekämpften einander aus Neid, denn daselbst herrscht die Macht des Bösen und Neid um das Geringste« ..... »einer beraubte und vergewaltigte den andern« (Übersetzung von Flemming bei Hennecke)[2]. So verstehen

1. Dieses Nebeneinander von Gegenwart und Zukunft entspricht der schwebenden Stimmung eschatologischer Erwartungen. Vgl. II. Thess. 2 7 und dazu meine Bemerkungen im »Handbuch zum Neuen Testament«.

2. Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, daß wir hier eine gute Illustration zu Phil. 2 6 haben: die Bewohner der unteren Himmelsräume pflegen sich nach jener apokalyptischen Schilderung gegenseitig zu berauben; Christi Gehorsam und Selbsterniedrigung in Phil 2 6 steht im Gegensatz zu ihrem Tun, dem Rauben. Vgl. meine Untersuchung »Die Geisterwelt im Glauben des Paulus« 103 ff.

wir es, wie vom Gottesreich gesagt werden kann: bis jetzt wird es vergewaltigt und Gewalttäter — nun nicht: meinen es rauben zu können[1], sondern: — rauben es, bringen es in ihren Besitz. In der Zwischenzeit seit Johannes ist das Reich den Weltregenten in der Geisterwelt preisgegeben.

Für das Verständnis der Worte scheint mir auch das sog. Freer-Logion nicht ohne Bedeutung zu sein. In dem Markusschluß des durch Freer 1907 nach Amerika gekommenen Evangelienkodex[2] steht nach Mk. 16 14: 1κακεῖνοι απελογουντε (ἀπελογοῦντο) λέγοντες· 2ὅτι ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν 3ὁ[3] μὴ ἐῶν τὰ[4] ὑπὸ[5] τῶν πνευμάτων ἀκάθαρτα[6] 4τὴν ἀλήθειαν[7] τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι[8] δύναμιν. 5διὰ τοῦτο ἀποκάλυψον σοῦ τὴν δικαιοσύνην ἤδη (Verszählung nach Gregory). Ähnliches steht vom Markusschluß schon bei Hieronymus c. Pelag. II 15 zu lesen. Die Jünger entschuldigen also ihren Unglauben mit dem Zustande des gegenwärtigen Äons, der dem Satan unterworfen sei. Dieser lasse es durch Vermittlung böser Geister nicht zu, daß Gottes wahre Kraft ergriffen werde (so Hieronymus) — oder: er dulde es nicht, daß die unter dem Druck der Geister stehende unreine Welt Gottes wahre Kraft (oder: Wahrheit und Kraft) ergreife (so vielleicht der Kodex). Die Jünger leben demnach noch im alten Äon. ἀνομία und ἀπιστία sind seine Kennzeichen und werden zurückgeführt auf Satans oder der Geister Gewalt[9].

1. Dagegen Harnack 953.

2. Vgl. Harnack ThLZ 1908, 168f.; Gregory, Das Freer. Logion 1908 (dort S. 3 auch weitere Literatur).

3) Nestle om., Goodspeed τόν (vgl. Gregory 32).

4. Nestle und Goodspeed ἐῶντα vgl. Hieronymus: qui non sinit.

5. Harnack fragt, ob statt τὰ ὑπό zu lesen sei διά.

6. Nestle ἀκαθάρτων, Goodspeed τῶν ἀκαθάρτων vgl. Hieronymus: per immundos spiritus.

7. Gregory ἀληθινήν vgl. Hieronymus: veram Dei apprehendi virtutem.

8. Sanders (vgl. Gregory 33) liest in v. 4 ἀλήθειαν und fügt hier καί ein.

9. Vgl. meine Untersuchung »Die Geisterwelt im Glauben des Paulus« 199ff. Daß der αἰὼν οὗτος den Geistern unterworfen ist, wird in ähnlichem Zusammenhang vorausgesetzt bei Eusebius Theophanie ed. Greßmann (GCS 11, 2) Bruchst. 8, Übersetzung S. 177 »nach dem Siege über den Tod (lehrt er), daß nicht mehr den Engeln, sondern ihm von seinem Vater die Herrschaft über die Völker auf Erden gegeben sei«.

Deutlich ist, daß diese Jüngerrede und unser Spruch Mt. 11 12 eine gemeinsame Voraussetzung haben: noch dauert der alte Äon an — und zwar obwohl Jesus auf Erden die kommende Gottesherrschaft verkündet hat. Ja noch mehr: auch die künftigen Bürger des Reiches (die Jünger) sind der Gewalt der Geister unterworfen (so das Logion) — oder: auch das Reich selbst, seit den Tagen des Täufers verkündet, hat unter der Macht jener Gewalthaber zu leiden (so der Matthäus-Spruch). Wenn Jesus nun im Freer-Logion antwortet: ⸀ὅτι πεπλήρωται ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ, so stellt er das Ende dieses Äons in ganz nahe Aussicht — ebenso der Matthäus-Spruch mit ἕως ἄρτι. Nur daß unter diesem jetzt zu erwartenden Ende im Logion des Auferstandenen die Erhöhung Jesu oder die Geistesausgießung[1] verstanden wird, in dem Matthäus-Spruch, wenn er auf Jesus zurückgeht, die bevorstehende messianische Katastrophe. Die Fortsetzung des Logions ⸁ἀλλὰ ἐγγίζει ἄλλα δεινά[2] enthält einen vermittelnden Gedanken: auch der neue Äon wird Schreckliches bringen. Wir hören aus den Worten die enttäuschte Stimmung der Christen heraus: die erwartete Herrlichkeit war nicht eingetroffen. Man weiß zwar den alten Äon nun überwunden, aber manches δεινόν bedrückt noch die Gemüter. Noch einen Schritt weiter geht die Lukasform des Stürmerspruchs. Der Gedanke an die unmittelbar bevorstehende Weltenwende, der in ἕως ἄρτι der Matthäusform (vgl. πεπλήρωται im Logion) angedeutet war, ist überhaupt verschwunden; man beginnt sich mit dem gegenwärtigen Zustand des Reichs als einem dauernden abzufinden[3].

1. Wohl nicht die Auferstehung (so Gregory a. a. O. 53), da die Jünger, trotzdem die Auferstehung Jesu geschehen ist, noch im Banne des Satans stehen.

2. Kunze τὰ ἀληθινά; vgl. dazu Gregory 34.

3. Lukas hat ἕως ἄρτι beseitigt und so dem Spruch eine Beziehung auf die christliche Zeit überhaupt (nicht nur auf die im alten Äon liegende Periode der Reichsverkündigung) im Gegensatz zur vorchristlichen gegeben. Danach mußte nun auch die Aussage gewandelt, vor allem das wichtigste Merkmal der neuen Zeit eingefügt werden, die Predigt des Evangeliums: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται. Von der Bedrängnis durch die Geistermächte ist nun nicht mehr die Rede, da der gegenwärtige Zustand als dauernd gilt. Gewalt freilich erfährt das Reich noch jetzt, aber es ist nicht die schlimme Gewalt, mit der Räuber

Die in der Matthäusform vertretene Anschauung ist nach alledem offenbar sehr alt; es liegt kein Grund vor, den Spruch auf die Gemeinde und nicht auf Jesus zurückzuführen[1]. Aus dem hier vorgetragenen Verständnis des Wortes aber ergibt sich ein wichtiges Moment für die Beurteilung des Verhältnisses zum Täufer. Seit den Tagen des Johannes existiert das Gottesreich, wenn auch unter Bedrängnis durch die »Gewalttäter«. Mit Johannes beginnt also die neue Zeit. Es wird nicht gesagt, daß er selber das Reich verkündet habe, aber er hat die erste Periode in der irdischen Geschichte dieses Reiches eingeleitet. Mindestens muß also in seiner Wirksamkeit ein Faktor erkennbar sein, der das Kommen des Reiches unterstützt.

Das geht über die bisher gewonnenen Ergebnisse hinaus. Nicht nur hat Jesus im äußeren Schicksal, bei der Aufnahme der Predigt durch das Volk, sich mit Johannes solidarisch gefühlt; des Täufers Auftreten hat auch eine sachliche Bedeutung für ihn. Und durften wir aus dem Wort vom Größten unter den Weibgeborenen den Schluß ziehen, daß Jesus einen starken persönlichen Eindruck vom Täufer empfangen habe, so wird nun deutlich, warum dieser Eindruck so stark sein mußte: in der Wirksamkeit des Johannes hat Jesus die Nähe des Gottesreichs gespürt, des Reiches, zu dessen Predigt er sich berufen fühlte. Damit ist nicht gesagt, daß Johannes selbst in diesem Sinn gearbeitet hätte; wohl aber hat seine Bewegung die Tür zu der neuen Zeit aufgetan.

Den Ausdruck solcher Überzeugung bedeutet es, wenn Johannes in unmittelbare Beziehung zur Errichtung des Gottesreichs gesetzt wird, wenn man in ihm den Mal. 3 23 (LXX 4 5) als Vorläufer der messianischen Zeit verkündeten Elias sieht. Diese Erwartung, die im Volk bekannt war, hat man ja auch

---

das Reich an sich reißen, sondern die heilige Gewalt, mit der jedermann hineinstrebt: *πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.* Am Anfang steht bei Lukas das Wort, das bei Matthäus dem Spruch folgt und dort eine Überleitung zu Mt. 11 14 abgibt.

1) Die vorausgesetzte übergeschichtliche Teilung in »Äonen« ist Jesus kaum fremd; Lk. 10 18 ist wohl als Zeugnis dafür anzusehen: denn der Sturz Satans bedeutet das Ende seines Reichs und den Anfang einer neuen Herrschaft.

mit Jesus in Verbindung gebracht (Mk. 8 28 par., 6 15). Geht nun die Parallele Elias-Johannes auf ein Wort Jesu zurück?

Das Zentrum dieses Eliasglaubens ist bei den Synoptikern Mk. 9 11—13, das Gespräch Jesu mit den Jüngern beim Abstieg vom Verklärungsberge. Zusammenhang mit 9 9. 10 besteht nicht, da 9 11 voraussetzt, daß von der Ankunft des messianischen Reiches, nicht aber von der Auferstehung die Rede ist. Als Situation wäre also ein Moment anzunehmen, in dem der Gedanke an das Kommen des Reiches irgendwie ausgesprochen ist[1]. Die Jünger wenden ein: muß nicht erst Elias kommen? Jesus bejaht; Elias »stellt alles wieder her«. Nun verweist Jesus die Jünger auf eine andere Weissagung: Der Messias soll viel leiden — offenbar will Jesus einer falschen Deutung des ἀποκαθιστάνειν vorbeugen. Daraus ergibt sich die (unausgesprochene) Frage, wie sich beides zusammenreimt, das Kommen des »alles wiederherstellenden« Elias und das Leiden des Gesalbten; um diese Frage zu beantworten, konstatiert Jesus zunächst, daß Elias schon gekommen ist, und daß eine weitere Weissagung[2] sich bei diesem Kommen bereits realisiert hat: sie haben ihm getan, wie sie wollten[3], d. h. er hat gelitten. Stillschweigender Schluß: auch an dem Messias muß sich jene (bereits erwähnte) Leidensweissagung erfüllen[4].

Diesem Schluß nach ist also der Abschnitt im Markustext

1. Der Evangelist denkt wohl an folgenden Zusammenhang: die Verklärung ist die Antezipation der messianischen δόξα; die Jünger könnten nach diesem Erlebnis fragen: soll denn die Zeit der messianischen Herrlichkeit jetzt beginnen und nicht vielmehr erst Elias kommen? Trotzdem ist die Naht zwischen 9 10 und 9 11 erkennbar (s. o.) und dadurch wird die Perikope als Anhang — wohl zu der Eliaserscheinung auf dem Verklärungsberge — erwiesen.

2. Man hat mit Recht vermutet, daß in der jüdischen Apokalyptik der Tod des Vorläufers erwartet sei und hat in Apc. 11 7 eine Andeutung dieser Erwartung gefunden, vgl. J. Weiß, Das älteste Evangelium 233.

3. Das ist alttestamentliche Redeweise für Leiden, vgl. Klostermann z. St.

4. Entsprechend den drei bekannten Größen auf Seiten des Elias soll auch auf Seiten des Messias zu zwei bekannten Größen die dritte, unbekannte, gesucht werden:

Elias ist gekommen;	Der Messias kommt;
wie auf ihn Leiden geschrieben steht,	wie auf ihn Leiden geschrieben steht,
so hat er gelitten.	so wird er leiden.

eine Leidensweissagung. Auf diese, nicht auf die Identifizierung des messianischen Elias mit Johannes dem Täufer kommt es an[1]. Der Abschnitt hat theologischen Gehalt. Drei Erwartungen werden vorausgesetzt (Kommen des Elias, Leiden des Elias, Leiden des Messias) und sollen an der Hand der Tatsachen gedeutet werden. Sollte diese theologische Komposition wirklich von Jesus stammen? Sicher zu beantworten wäre die Frage nur, wenn wir das literarkritische Problem der Stelle lösen, d. h. etwa eine Urgestalt der Perikope rekonstruieren könnten — aber dazu fehlt uns jedes Kriterium[2]. Wir sehen also mit Sicherheit nur, wie sich der Gemeinde, die auf den Tod beider Männer, Johannes und Jesus, zurückschaut, der Tatbestand im Licht der alten Erwartungen darstellt; wir sehen aber nicht, ob bereits Jesus den Täufer für den wiederkehrenden Elias erklärt hat.

Mt. 11 14 wird die Gleichung Elias-Johannes ebenfalls von Jesus ausgesprochen. Die Verse Mt. 11 13—15 lenken im gegenwärtigen Matthäus-Text vom Stürmerspruch zu Johannes zurück; diesem Zweck dient auch jene Aussage. Merkwürdig ist die Einführung: *εἰ θέλετε δέξασθαι*. Wenn man die Worte nicht als vorsichtige Einführungsformel ansehn und damit als sachlich wertlos erklären will[3], so muß man mehr hinter ihnen suchen als eine Konzession: »es steht in eurem Belieben«. Ich möchte vermuten, daß zu *δέχεσθαι* hier ein persönliches Akkusativobjekt zu ergänzen ist: »wenn ihr ihn annehmen wollt«, nämlich Johannes den Täufer. Dann wäre der Sinn: wenn ihr auf ihn

1. Matthäus läßt 17 11 nach *ἀποκαταστήσει* den Spruch vom Leiden des Messias weg (er hat ihn 17 12) und fügt 17 13 die ausdrückliche Deutung auf den Täufer hinzu. Er gibt also der Perikope eine andere Pointe, die in der Gleichung Elias = Johannes der Täufer besteht.

2. Die Versuche in dieser Richtung sind denn auch verschieden ausgefallen: J. Weiß, Ältest. Evangelien 233 streicht v. 12b; Wellhausen, Markus 76 sondert v. 9. 10, 11. 12, 13 von einander; Loisy, Rév. d'hist. et de lit. rel. XI (1906) 66 hält v. 9. 10. 12b für Zusätze.

3. Dagegen spricht die Tatsache, daß die Worte den Zusammenhang zwischen 11 13 und 11 14b zerreißen. Der Evangelist, der sicherlich den Eliasglauben teilte — vgl. seine Bearbeitung des Markustextes in 17 10ff. — hätte nach *ἐπροφήτευσαν* fortfahren können *καὶ αὐτός*, wenn der merkwürdige Bedingungssatz ihm nicht mehr bedeutete als eine vorsichtige Einführungsformel.

hören und seine Predigt recht verstehen wollt, dann wird er euch zum Elias, der dem Messias den Weg bereitet. Diese Würdigung des Täufers als des Heroldes Jesu, der die Menschen zu dem Größeren hinführt, wird man kaum als Herrnwort ansehen dürfen. Auf dieses Urteil führt schon der folgende Vers Mt. 11 15, der einen mehrfach in derselben oder in ähnlicher Form im Neuen Testament wiederholten Satz enthält: *ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω.* Eine Untersuchung der Stellen, in denen sich dieser Satz findet, zeigt seine Bedeutung: er weist auf Allegorien, rätselhafte Bilder, kurz auf Abschnitte hin, die in irgend einer Weise eines Schlüssels bedürfen[1]. So auch hier: »wer Ohren hat«, versteht den Johannes und sieht dann in ihm mehr, als das törichte Volk, mehr auch, als der Kreis der Johannesjünger sehen kann: er ist Elias, er weist auf den Größeren, der nach ihm kommt. Die Formel Mt. 11 15 gibt einem Gedankengang Ausdruck, der Jesus offenbar fremd war[1]; das macht es wahrscheinlich, daß auch v. 14 Gemeindetheologie enthält.

Eine Andeutung des Eliasglaubens haben wir endlich in den beiden Stellen zu sehen, die den Spruch Mal. 3 1 in freier Form zitieren, Mk. 1 2 und Mt. 11 10. Daß dieser Spruch am Anfang des Markusevangeliums mit Jes. 40 3 verbunden wurde, erscheint begreiflich, braucht aber nicht ursprünglich zu sein; die einleitende Formel Mk. 1 2 nennt nur den Jesaias, und das Acumen der Stelle liegt in dem doppelten *ἐν τῇ ἐρήμῳ* bei Jesaias und Johannes, hat also mit dem Maleachizitat nichts zu tun. Dieses hat vielleicht auch in der Spruchgruppe Mt. 11 7ff. ursprünglich nicht gestanden (vgl. S. 11f.).

Endlich ist hier schon die Tatsache zu erwähnen, daß das vierte Evangelium den Täufer selbst den Eliasglauben abweisen läßt Joh. 1 21. Unbestritten ist dieser Glaube also nicht geblieben. Das spricht kaum für die Annahme, daß der Eliasglaube auf Jesus selbst zurückgeht[2].

1. Vgl. meine Untersuchung der Formel StKr 1910, 461ff.

2. Könnten wir den Eliasglauben mit Sicherheit auf Jesus zurückführen, so wären die Konsequenzen für das Problem des sog. »Selbstbewußtseins« Jesu sehr bedeutsam. Wie die Dinge liegen, dürfen wir aber von den Eliasstellen aus keinerlei Schlüsse in dieser Richtung ziehen.

4. Die Botschaft des Täufers an Jesus.

Die älteste Überlieferung hat uns nicht nur an verschiedenen Stellen Äußerungen Jesu über den Täufer erhalten; sie hat uns auch eine Geschichte aufbewahrt, die das Verhältnis des Täufers zu Jesus illustriert, eine Geschichte, die nichts von dem Bestreben der evangelischen Berichte über den Täufer zeigt, diesen als Herold Jesu verherrlichen zu wollen, und die deshalb um so wertvoller für uns ist.

Diese Erzählung von der Frage, die Johannes der Täufer durch seine Jünger an Jesus richten läßt, steht im Matthäus- wie im Lukas-Evangelium der großen Rede Jesu über Johannes voran. Daß diese Verbindung nur eine Sachordnung darstellt und keinen chronologischen Zusammenhang der beiden Perikopen beweist, wurde bereits gesagt. Das warnende Wort Jesu am Ende Mt. 11 6 = Lk. 7 23 bildet den Abschluß und zugleich die Pointe der Geschichte. Älteste Überlieferung hat hier das Wort; beide Texte folgen ersichtlich derselben Quelle und stimmen in den Hauptsachen, in Frage und Antwort fast wörtlich überein: wir haben es also mit einem Stück aus der sogenannten Q-Schicht zu tun[1].

Die Analyse geht am besten von den fast übereinstimmend[2]

1. Die längere Gestalt der Geschichte bei Lukas kann nicht aus der Benutzung einer zweiten Quelle erklärt werden (B. Weiß, Quellen des Lukas-Evangeliums 240f.; die in »Quellen der synoptischen Überlieferung« 117 gegebene Rekonstruktion der Erzählung nach L entbehrt denn auch des Acumens), sondern aus dem Bestreben des Evangelisten, aus Frage und Antwort eine Geschichte zu gestalten, einer auch sonst für Lukas charakteristischen Tendenz (Wernle, Syn. Frage 82). Zu diesem Zweck berichtet Lukas den Auftrag und die Ausrichtung gesondert und bereitet in 7 21 die Antwort Jesu vor, indem er nach Art der Sammelberichte Mk. 1 34; 3 10 ein Stück von dem Alltag Jesu schildert; die doch immerhin außerordentlichen Totenauferweckungen, die B. Weiß, Quellen des Lk.-Ev. 241, vermißt, passen da natürlich nicht hinein. Auch die Erwähnung von zwei Jüngern statt der unbestimmten Angabe bei Matthäus kommt wohl auf das Konto des lebendigen Erzählers (vgl. auch Lk. 10 1 *ἀνὰ δύο*; Mk. 6 7) von den kleineren Varianten erweist sich wenigstens der Gebrauch des *κύριος*-Titels für Jesus in der Erzählung als spezifisch lukanisch.

2. Differenzen zwischen Matthäus und Lukas: in der Frage *ἕτερον — ἄλλον*, in der Antwort *ἀκούετε καὶ βλέπετε — εἴδετε καὶ ἠκούσατε.*

berichteten Worten aus, der Frage des Täufers und dem Bescheid Jesu. Der Täufer läßt Jesus fragen:

Bist du »der da kommt« oder sollen wir auf einen andern warten?

Jesus antwortet:

Geht und meldet Johannes, was ihr hört und seht:
Blinde sehen und Lahme gehen,
Aussätzige werden rein und Taube hören,
Tote stehen auf und Arme hören gute Botschaft:
Und selig ist, wer nicht Anstoß an mir nimmt!

In der Frage fällt der Ausdruck ὁ ἐρχόμενος auf. Wir wissen, daß er im Urchristentum technisch war; er bezeichnet den κύριος bei der Parusie[1]. Unsere Stelle setzt den Terminus als im Judentum bekannten Messiastitel[2] voraus. Warum Johannes der Täufer diesen Messiasnamen braucht und nicht einen anderen, können wir nicht ermitteln[3]. Die Frage, ob Jesus dieser »Kommende« sei, spricht aus, was viele gedacht haben werden.

Wir besitzen keine sichere Nachricht darüber, daß Jesus während seiner Wirksamkeit solchen Fragern jemals geantwortet hätte: »ich bin es« oder »ich bin es nicht«. Und auch hier lautet die Antwort nicht so bestimmt, wie der Fragende hoffen mochte. Für diese Haltung liegt der wesentlichste Grund in

Matthäus verbindet die Glieder der Antwort z. T. durch καί, Lukas fügt ὅτι ein.

1. Vgl. Hebr. 10 37 nach Hab. 2 3 und die Formel ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος Apc. 1 4. 8 siehe auch 4 8. Dazu ist an die Formel Marana tha und an Apc. 22 20 zu erinnern. Inwiefern ὁ ἐρχόμενος in Mk. 11 9 = Mt. 21 9 ohne ἐν ὀνόματι κυρίου als technisch gelten darf, ist unsicher.

2. Diese Frage nach dem Messias — nicht die nach dem erwarteten Elias (Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 370f.) — entspricht der durch die Täuferpredigt genährten Erwartung. Auch die Antwort Jesu läßt durchblicken, daß bei ἐρχόμενος nicht an den Wegbereiter, sondern an den Messias selbst gedacht wird.

3. Zahn, Matthäus[2] 139 erklärt: »er wollte gewissen, bei seinen Volksgenossen herrschenden Vorstellungen vom Messiasreich und der Art seiner Aufrichtung nicht Vorschub leisten«. Es lassen sich aber noch andere Gründe finden: ὁ ἐρχόμενος könnte die unmittelbare Nähe der Katastrophe zum Ausdruck bringen oder könnte ein im Täuferkreis besonders gern gebrauchter Messiasname gewesen sein vgl. Mt. 3 11; Beweise besitzen wir für keine dieser Hypothesen.

der Sache selbst, um die es sich handelt, d. h. in der Anschauung Jesu von dem kommenden Reich (s. S. 37). Ein anderer Grund liegt in der auch Mk. 10 19 par. Lk. 10 26 bezeugten Art Jesu, fragende Menschen zu behandeln: er will sie dazu anleiten, die Antwort selbst zu finden, denn er will kein Orakelgeber sein, sondern ein Erzieher.

Die Form dieser Antwort verdient besondere Beachtung. Die Worte Mt. 11 5 Lk. 7 22b sind ihrem Stil nach poetisch; die kurzen Sätze besagen ein und dasselbe: sie schildern die Heilszeit. Es ist ein Akkord; nicht der einzelne Ton hat selbstständige Bedeutung, sondern nur der Zusammenklang. Der Beweis dafür liegt im Parallelismus der Sätze; ein Vergleich mit alttestamentlichen Sprüchen — Jes. 29 18f. 35 5f. 61 1 sind die verwandtesten Stellen — zeigt, wie die Worte verstanden werden wollen. Solche Schilderungen der Heilszeit sind alt und die dabei verwendeten Motive sind mannigfacher Herkunft[1]; die traditionellen Züge sind von der Hoffnung der verschiedenen Generationen immer aufs neue belebt worden. Unser Spruch findet sich nur den Motiven, nicht dem Wortlaut nach im Alten Testament. Es wäre zweifellos zu literarisch gedacht, wollte man diese aus der Situation herausgesprochenen Worte als Zitatenkombination einschätzen; eher würde man geneigt sein, in Jesus selbst den Urheber ihrer dichterischen Form zu sehen. Die Pointe der Geschichte besteht aber doch darin, daß bei Jesus alte Hoffnungen des Volkes ihre Erfüllung finden; dieser traditionelle Charakter der (bei Jesus verwirklichten) Erwartung hat für die Antwort an Johannes entscheidende Bedeutung. Denn was sollte der Täufer aus den Worten heraushören, wenn nicht dies: die erwarteten Zeichen der Heilszeit werden wahr! So möchte ich vermuten, daß Jesus seine Antwort auch in eine traditionelle Form gekleidet hat, daß also die Worte etwa einem Spruch oder Lied von der messianischen Zeit entstammen[1].

1. Die Dichtungen vom »goldenen Zeitalter« und der »Hofstil«, der die Segnungen der gegenwärtigen Regierung preist, haben solche Schilderungen ausgebildet. Vgl. Greßmann, Ursprung der israelit.-jüd. Eschatologie 259.

2. Lk. 1 46ff. 1 68ff. bieten Beispiele solcher Lieder, z. T. in überarbeiteter Form. Wir wissen ja sonst von jüdischer und urchristlicher Volkspoesie sehr wenig. Einzelne Stellen, besonders der Apc., lassen

Doch ist diese Herkunft der Sätze nicht wesentlich: worauf es für die Erklärung wirklich ankommt, ist die Erkenntnis ihres stilistischen Charakters[1]: sie bieten eine poetische Variierung des einen Themas von der Heilszeit.

Die Jünger des Johannes kommen zu Jesus; sie finden ihn bei der Arbeit, also etwa umgeben von einem Haufen Hilfsbedürftiger — das geht aus *ἀκούετε καὶ βλέπετε* hervor. Auf ihre Frage hat Jesus als Antwort einen Hinweis auf seine Arbeit: ‚sehet selbst!' Und in welchem Sinne er sein Tun gewertet wissen will, das sagt er, sei es mit der Strophe eines Messiasliedes, sei es mit einem Spruch eigener Erfindung: ‚was ihr seht, ist die Erfüllung dessen, was das Volk seit den Tagen der Propheten erhofft'. Jesus will sein Tun im allgemeinen charakterisieren, nicht einzelne Heilungstaten beschreiben, die er gerade vollbracht hat[2]; das wäre übrigens bei *νεκροὶ ἐγείρονται* auch eine schwer vollziehbare Vorstellung. Das Reich ist nahe — das ist der Tenor der Antwort; vom Messias ist keine Rede. Nur zum Schluß folgt ein persönliches Wort: Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt! Im Zusammenhang ist diese Seligpreisung auf den zu beziehen, der die Zeichen der Zeit zu deuten weiß, d. h. der in Jesu Wirken das erkennt, was in jenen angeführten

---

uns ahnen, was wir mit solchen Liedern verloren haben: ihre Texte würden uns vermutlich die religiöse, speziell die eschatologische Terminologie der Kreise, in denen das Christentum zuerst Aufnahme fand, bezeugen. — Welchen Einblick in die Umwelt des werdenden Christentums gerade Poesien vermitteln können, hat die Veröffentlichung der Oden Salomos gezeigt, die in deren Terminologie und Gedanken uns die Umwelt des vierten Evangeliums, aber auch manche Vorstellungen des Paulus ganz neu veranschaulichen.

1. Stilistisch Verwandtes bieten die Seligpreisungen in ihrer ursprünglicheren Gestalt Lk. 6 20ff.: sie sind Verheißungen des Reichs an Leute, die der offiziellen Frömmigkeit nichts gelten; diese Schicht Menschen wird mit vier parallelen Ausdrücken charakterisiert. Aus dieser einheitlichen Verheißung hat Matthäus (oder einer seiner Vorgänger) durch Hinzufügung weiterer Seligpreisungen, Umsetzung in die 3. Person und andere Änderungen eine Art Haussegen gemacht, eine Makarismentafel, die verschiedene christliche Tugenden nacheinander aufzählt.

2. Allerdings ist das die Meinung des Lukas, vgl. 7 21 (ob auch des Matthäus?). Lukas hat die poetische Schilderung genau so lehrhaft aufgefaßt wie Matthäus die Seligpreisungen vgl. Anm. 1.

poetischen Worten verheißen ist: das Kommen des Gottesreichs. Der Täufer erhält keine direkte Antwort, er erfährt nur, was andere bei Jesus gesehen und gehört haben. Nun soll er die Antwort auf seine Frage selber finden, und diese Mahnung soll sein Wegweiser sein.

Eine solche Frage und eine solche Antwort — beides darf Anspruch auf geschichtliche Glaubwürdigkeit erheben, denn die Legende hätte den von ihr als Herold Jesu geschilderten Täufer nicht so halbgläubig fragen, hätte den von ihr schon in der Krippe mit der Glorie des Messias bekleideten Heiland nicht so unbestimmt antworten lassen. Bei solcher Glaubwürdigkeit ist der geschichtliche Ertrag der Erzählung bedeutsam, sowohl für unsere Kenntnis von Jesu Stellung zum Messiastitel, als auch für unsere Erkenntnis von des Täufers Anschauung über Jesus.

Das erste sei hier nur berührt. Johannes fragt: bist du der Messias? Und Jesus erwidert: das Reich Gottes ist gekommen. D. h. er gibt eine Antwort, die von der Personalfrage überhaupt absieht, und im prophetischen Tone eines in die Mitte stellt: das Erlebnis der neuen Zeit[1]. Die Art, wie Jesus hier sein Wirken einschätzt, ist auch Mt. 12_{28} = Lk. 11_{20} belegt; sie bildet ein Zeugnis — nicht gegen den eschatologischen Charakter des „Reichs", wohl aber für den Glauben Jesu, der sich schon mitten in der messianischen Katastrophe stehen fühlt.

Die Frage des Täufers darf nicht aus andern synoptischen Texten interpretiert werden. Daß die unkritische Betrachtung die Botschaft des Täufers nach dem Gespräch Mt. $3_{14.\ 15}$ für ein Zeichen aufkeimenden Zweifels hielt, ist verständlich. Mit der geschichtlichen Kritik gewann eine andere Auffassung Raum: da die Zeugnisse für des Täufers Glauben an Jesu Messianität

1. Das ist wichtig, weil es nicht im Markus-Evangelium steht und doch eine indirekte Bestätigung dessen bietet, was Markus z. B. 1_{25} erzählt. Freilich scheint mir durch Wredes „Messiasgeheimnis" bewiesen zu sein, daß Markus in diesem Punkte unter dem Einfluß einer dogmatischen Theorie steht, aber die Erkenntnis dieser Theorie darf nicht zur Bestreitung der Geschichtlichkeit aller Schweigegebote Jesu führen. Zu Mk. 1_{25} ist z. B. zu vermerken, daß φιμοῦν in Defixionen anstelle von καταδεῖν belegt ist (vgl. Rohde, Psyche II$^{5.6}$ 424); also scheint auch unter religionsgeschichtlichem Gesichtspunkt das Wort Mk. 1_{25} anders zu werten sein als etwa die Angabe Mk. 3_{12}.

weder im ersten noch im vierten Evangelium historisch zuverlässig sind, so sei in der Botschaft des Johannes das erste Zeichen aufkeimenden Glaubens zu sehen: Beweis: die folgende Rede, die das Bild des schwankenden Rohres für Johannes zurückweist. Daß die dabei vorausgesetzte Verbindung von Erzählung und »Rede« keinen geschichtlichen Wert hat, ist bereits gesagt (vgl. S. 7f.). Allein selbst wenn die »Rede« auf die Antwort an den Täufer gefolgt sein sollte, erschiene die allegorische Deutung ihrer Bilder auf Johannes bedenklich (vgl. S. 10). Die pointierte Fragestellung: Zweifel oder Glaube? ist der Perikope überhaupt nicht mit Notwendigkeit zu entnehmen. Die Frage des Täufers unterscheidet sich in nichts von den Fragen der vielen, die der Predigt Jesu unsicher gegenüberstehen und gern wissen möchten, »wo es hinaus wollte«. Es ist eine Frage der Ungewißheit, aus der sich nur schließen läßt, daß der Täufer ein bestimmtes Verhältnis zu Jesu noch nicht gewonnen hatte.

Das wird noch deutlicher, wenn wir die Situation bedenken, in der der Täufer jene Frage getan hat. Die Erzählung von der Botschaft hat keinen ursprünglichen Zusammenhang mit einer anderen Perikope[1]. Johannes befindet sich im Gefängnis, aber im Verkehr mit seinen Jüngern, also in einer Haft, wie sie auch von dem Wort Mt. 25₃₆ vorausgesetzt wird. Im Gefängnis hört Johannes[2] von der Tätigkeit Jesu. Was er hört,

1. Bei Matthäus geht die Aussendungsrede vorher; die Jünger müßten also eigentlich abwesend gedacht sein. Das ist aber wohl kaum vorausgesetzt, denn Matthäus berichtet von der Rückkehr der Zwölf überhaupt nichts (vgl. Wellhausen, Matthäus z. St.). Lukas hat die Perikope mit den vorhergehenden Wundern verbunden: *καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννει οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων.* Das ist sachlich gewiß richtig; d. h. die Kunde von Jesu Taten wird den Johannes zu seiner Botschaft veranlaßt haben — aber da der nächste Nachbar unserer Geschichte eine singulare Lukasperikope der Jüngling zu Nain 7₁₁—₁₇ ist, wird auch die Verbindung mit diesem Abschnitte erst von Lukas herrühren. Aus der Ordnung der Q-Stücke in unsern Evangelien darf die ursprüngliche Reihenfolge dieser Texte zu schließen (Harnack, Sprüche 121*), halte ich für bedenklich, solange der literarische Charakter von »Q« für uns nicht klargestellt ist.

2. Lukas sagt das in dieser Perikope nicht ausdrücklich, hat aber die Gefangennahme des Täufers schon 3₁₉f. berichtet. Die StKr 1910, 534ff. vorgetragene Hypothese Spittas, Johannes sei zur Zeit der Be-

geht zwar über die Schilderung eines wandernden Rabbi hinaus, scheint aber auch nicht völlig in den Rahmen der ihm geläufigen Messiaserwartung zu passen, denn warum sonst die Frage[1]? Jedenfalls kann er zu keiner Gewißheit gelangen. Wir vermissen auch die Anspielung auf ein persönliches Verhältnis, das ihn mit Jesus verbände, ein solches wird durch unsere Geschichte weder bestätigt, noch bestritten; die Perikope ist überhaupt sparsam mit Nachrichten über den Täufer — so verschweigt sie vor allem den Erfolg der Antwort Jesu bei Johannes — denn sie will nicht ein Erlebnis des Johannes, sondern ein Logion Jesu berichten.

5. Fasten und Beten bei Johannes und Jesus.

An zwei Punkten der Wirksamkeit Jesu wird nach der synoptischen Überlieferung seine Praxis mit der des Täufers in Verbindung gebracht, das eine Mal in gegensätzlicher Weise, das andere Mal unter Betonung ihrer Übereinstimmung. Es handelt sich um das Fasten Mk. 2 18ff. par. und um das Beten Lk. 11 1ff.

Die erstgenannte Perikope berichtet, daß man Jesus gefragt habe, warum seine Jünger nicht fasteten, und daß man zur Begründung der Frage sich auf die Johannesjünger und die Pharisäer berufen habe. Jesus habe seine Jünger als »Hochzeitsleute« von solcher Praxis ausgenommen, aber unter Hinweis auf seinen Tod eine Zeit geweissagt, in der auch sie fasten würden.

Der Abschnitt zeigt den Stil der »Paradigmen« (vgl. Ein-

schaft noch in Freiheit gewesen, kann zwar nicht aus unserer Perikope widerlegt werden (denn die Einleitung Mt. 11 2 wird nicht aus der Quelle stammen), wohl aber mit Mk. 1 14. Das Johannesevangelium ist bei seiner Nebeneinanderstellung von Jesus und Johannes offenbar durch schriftstellerische Absicht beeinflußt.

1. Während Lukas einfach auf die vorher von ihm berichteten Wunder verweist, schreibt Matthäus *ἀκούσας . . . . . τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ*. Damit ist die Anschauung des christlichen Autors, dem sich in den Werken Jesu seine Messiaswürde offenbart, nicht die des Täufers ausgesprochen; denn sähe er in Jesu Taten die Werke, an denen man den Messias erkennt, so brauchte er Jesus nicht nach seiner Messianität zu fragen.

leitung S. 5) und zeigt somit die Art der ältesten Überlieferung. Dennoch gibt der vorliegende Text zu kritischen Bedenken Anlaß.

1) Anstoß erregt zunächst der einleitende Satz wie die Frage. Denn erstens entsprechen die Glieder *οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι* und *οἱ μαθ. Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρ.* einander nicht; das fällt bei der sonst prägnanten Stilisierung der »Paradigmen« auf. Zweitens läßt nicht nur die Formulierung der Situationsangabe, sondern auch diese selbst die »paradigmatische« Knappheit vermissen. Man könnte fragen, wessen Fastenpraxis nun eigentlich den Anlaß zum Konflikt bietet — die der Johannesjünger oder die der Pharisäer. Drittens fällt es auf, daß in den antihierarchischen Abschnitt Mk. 2 1—3 6 die Auseinandersetzung mit dem Täuferkreis hineingekommen ist. Alle drei Schwierigkeiten heben sich, wenn wir die Erwähnung der Pharisäer und ihrer Schüler streichen. Dann erzählt die Perikope ursprünglich von einem Konflikt mit den Täuferjüngern; der erste Satz schildert dann nicht die Sitte dieser Leute, sondern gibt an, daß gerade die Zeit ihres Fastens gekommen war[1]; stilistisch ist diese Situationsschilderung dann den andern einleitenden Sätzen des Abschnittes nah verwandt vgl. Mk. 2 1. 13. 15. 23 3 1[2]. Die Pharisäer hätte dann also erst der Evangelist hineingebracht, um die Perikope dem antihierarchischen Abschnitt einzuverleiben[3].

2) Jesus gibt nach dem gegenwärtigen Text eine doppelte Antwort: a) meine Jünger brauchen nicht zu fasten, denn Hochzeitsleute fasten nicht; b) meine Jünger werden später fasten, denn den Hochzeitern wird der Bräutigam genommen werden. Die zweite Antwort fällt auf, zunächst stilistisch — denn der Hinweis auf die Trennung des Bräutigams von den Hochzeitsgästen paßt nicht zu dem vorausgesetzten Bilde; sodann geschichtlich — denn die Begründung der christlichen Fastenpraxis mit einer Leidensweissagung dürfte von den Vertretern

1. Vgl. Klostermann, Markus z. St.

2. Die Frager werden Mk. 2 18 nicht genannt; man darf *ἔρχονται* wegen des Wortlauts der Frage nicht auf die Täuferjünger beziehen (anders bei Matthäus).

3. Der Ausdruck *οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρ.* erklärt sich als Antithese zu *οἱ σοὶ μαθηταί*, als Parallele zu *οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου.*

dieser Praxis stammen. Diese Schwierigkeiten aber sind nicht, wie die unter 1) genannten, mit einer literarkritischen Operation zu beseitigen, denn eine solche ist nicht möglich und auch nicht notwendig. Nicht möglich, denn im gegenwärtigen Text ist nicht nur v. 19b, sondern auch v. 19a (ἐν ᾧ!) mit v. 20 eng verbunden — eins steht und fällt mit dem andern[1]. Ein Eingriff ist aber auch nicht notwendig, denn er wird der Geschichte zulieb unternommen und basiert auf einer charakteristischen Verwechslung des Ur-Markustextes mit dem Geschichtsverlauf. Die Perikope ist in der vorliegenden Form wohl geschichtlich, nicht aber literarisch zu beanstanden. Die zuerst erwähnte Einmengung eines fremden Zuges ins Gleichnis, der bereits auf die Deutung hinweist, ist ein Stilfehler nur für das moderne Empfinden, nicht für das der Erzähler[2]). Die Zuspitzung des Ganzen auf die christliche Fastenpraxis aber entspricht recht eigentlich dem Stil des »Paradigmas«: erzählte der Missionar oder Prediger einmal von der Ablehnung des Fastens durch Jesus, so mußte er eine Rechtfertigung der Gemeindepraxis hinzufügen. Er tat es, indem er mit antiker Skrupellosigkeit diese Rechtfertigung Jesus in den Mund legte[3].

1. Zur Rekonstruktion eines Ur-Markustextes aber, wie sie Wendling, Entstehung des Markusevangeliums 7 versucht (19a Vorlage, 19b + 20 deutende Randbemerkungen des Evangelisten), scheinen mir die Kriterien zu fehlen.

2. Der Orientale liebt es, mit einem dem Bild eigentlich fremden Zug auf die Deutung hinzuweisen, denn er faßt die Bildrede als Rätsel auf; der allegorische Zug erhöht den Reiz der Erzählung, indem er die Lösung andeutet. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung Jes. 5 1ff. Der Schluß des 6. Verses bringt den fremden Zug: der Weinbergsbesitzer gebietet den Wolken; daran merkt der Zuhörer, daß eben gar nicht von einem gewöhnlichen Weinbergsbesitzer die Rede ist. So hat offenbar schon die älteste Überlieferung ein Bildwort Jesu von den Hochzeitsleuten allegorisch umgebogen auf den Bräutigam selbst und die Zeit, wo er den Hochzeitsleuten »genommen« wurde. — Vgl. auch Fiebig, Altjüd. Gleichnisse u. d. Gleichnisse Jesu.

3. Die Berichte der Seitenreferenten (Mt. 9 14ff. Lk. 5 33ff.) erweisen deutlich ihre Abhängigkeit von Markus; sie ziehen die Antwortsätze Mk. 2 19 in einen zusammen und vereinfachen die komplizierte Einleitung des Markustextes; Matthäus, indem er die Johannesjünger, Lukas, indem er die beim Gastmahl des Levi erwähnten Pharisäer die Frage aufwerfen läßt. Lukas hat außerdem die Erwähnung des Betens eingefügt vgl. Lk. 11 1.

Nach alledem ist eine wörtliche Rekonstruktion der Antwort Jesu mit den Mitteln der Literarkritik unmöglich. Für die Geschichte Jesu bedeutet das keinen großen Verlust, denn was Jesus gemeint hat, ist uns deutlich, obwohl wir den ursprünglichen Wortlaut des Spruches nicht kennen: Jesus vergleicht die Seinen mit Hochzeitsleuten — und Hochzeitsleute fasten nicht. Wir sehen ihn hier im Gegensatz zum Täuferkreis[1]; es ist derselbe Gegensatz der Lebensweise, der nach Mt. 11 18. 19 dem Volk als die charakteristische Differenz zwischen beiden Männern aufgefallen ist. Und Jesus weiß diesen Unterschied sachlich zu begründen: seine Jünger sind Hochzeitsleute; sie brauchen nicht zu fasten wie die anderen, weil ihre Stimmung eine andere ist, weil ihnen das messianische Heil schon Gegenwart geworden ist. — Die in unseren Text hineingekommene Todesweissagung läßt uns zugleich einen Blick in die Zukunft tun: die spätere Entwickelung hat auch unter den Christen eine Fastensitte ausgebildet; wir wissen aus Mt. 6 16ff., Didache 8, daß man sich dabei nicht nach der jüdischen Fastenpraxis richtete; wir erraten vielleicht auch mit Recht aus unserem Text, daß bei Einbürgerung des Fastens im Christentum die Gewohnheit der Johannesleute vorbildlich war.

Die beiden unserer Perikope angehängten Bildsprüche vom neuen Flicken und vom jungen Wein stehen nicht in ursprünglichem Zusammenhang mit ihr. Denn sie behandeln wohl eigentlich die Gefahr, die das Neue dem Alten bringt — und davon ist in der Geschichte nicht die Rede.

Eine andere Beziehung der christlichen zur täuferischen Praxis zeigt die Geschichte des christlichen Betens. Lk. 11 1 führt zwei Motive für die Übermittelung des Vaterunsers an die Jünger an: 1) Jesus betet und ein Jünger bittet: lehre uns beten; 2) man beruft sich bei dieser Bitte darauf, daß auch Johannes seine Jünger beten gelehrt habe. Diese Motivierung stellt nicht nur die literarische Frage, ob beide Einleitungsn ursprünglich seien, sondern sie bietet auch ein religionsgeschichtliches Problem: sollte des Täufers Beispiel nicht nur für die Bitte der Jünger, sondern auch für die Erfüllung dieser Bitte

1. Es ist dabei gleichgiltig, ob der gefangene Johannes noch am Leben ist oder nicht.

durch Jesus maßgebend gewesen sein? d. h. sollte auch der Text des Gebets in irgend welcher Weise vom Täuferkreis aus beeinflußt sein? Für die Lösung dieses Problems aber ist es bedeutsam, daß manche Zeugen im Vaterunser bei Lukas eine Bitte um den heiligen Geist bieten[1]. »Der heilige Geist« scheint aber eine Art Schibboleth im Streit der Christen mit den Täuferjüngern gebildet zu haben[2]. Das bezeugt die Erklärung der Johannesleute Act. 19 2: *ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν.* (Vgl. dazu §§ 9. 10 dieser Untersuchung.) So werden wir fragen dürfen, ob beide Tatsachen nicht im Zusammenhang stehen: die Überlieferung bei Lukas, daß Jesus nach dem Vorgang des Johannes seine Jünger beten gelehrt habe, und die Tatsache, daß einige Vaterunsertexte — gleichfalls bei Lukas — eine Bitte um den heiligen Geist enthalten.

1) Zunächst sei das literarische Problem der Einleitung Lk. 11 1 untersucht. Von den beiden Motivierungen ist die erste sprachlich und sachlich mit aller Bestimmtheit auf das Konto des Evangelisten zu setzen[3]. Die andere aber, d. h. die An-

1. Minuskel 700 (Gregory; 604 Scrivener, ε 133 von Soden) liest nach der ersten Bitte an Stelle der zweiten: *ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*; ein anderer Minuskelkodex (Rom Barb. IV 31 = ε 214 von Soden = 162 Gregory) liest ebenfalls an Stelle der zweiten Bitte *ἐλθέτω σου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.* Gregor von Nyssa (de orat. dom. 3, opp. ed. Paris 1638, I 737 ff.) hat *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου* [*ἐφ' ἡμᾶς?*] (oder *ἐλθέτω ἐφ' ἡμᾶς τὸ πνεῦμα ἅγιον*) *καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς* gelesen, Maximus Confessor MSG 90, 884 B bezeugt — vielleicht im Anschluß an Gregor — die Form *ἐλθέτω σου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.* Nach Tertullian (adv. Marc. IV 26) hat Marcion vor der zweiten Bitte an Stelle der ersten die Bitte um den heiligen Geist gelesen. Vgl. Harnack SBA 1904, 195 ff.

2. Daß der Täufer den Messias als Bringer heiligen Geistes ausdrücklich verkündet habe, wie Mk. 1 8 erzählt, ist wegen Act. 19 2 nicht glaublich (vgl. § 6 dieser Untersuchung). Darum kann ich mich der Hypothese von Sodens (Chr. W. 1904 218 ff.) nicht anschließen, daß die Bitte um den Geist aus dem Täuferkreise stamme.

3. Beweis: 1) Die Wendung *ἐγένετο ἐν τῷ* mit Inf. ist eine von Lukas bevorzugte Einleitungsformel: er hat nicht nur seine Sonderperikopen häufig so eingeführt (5 1 9 51 10 38 11 27 14 1 17 11), sondern auch anders eingeleitete Markusstücke mit dieser Anfangsformel versehen (3 21 5 12 8 40 9 18). 2) Lukas liebt es, Situationsangaben vor die überlieferten Perikopen zu setzen, und zwar bisweilen recht unwahrschein-

gabe, daß Johannes seine Jünger beten gelehrt habe, scheint aus dem Grunde nicht auf Lukas, sondern auf die Tradition zurückzugehen, weil Lukas die Gebetslehre des Täufers in der Erzählung nirgends — auch 5 33 nicht! — erwähnt[1]. So werden wir als die ursprüngliche, von Lukas in seinem Stil bearbeitete Einleitung des Stückes die zweite Angabe ansehen. Jesus wurde ersucht, seinen Jüngern nach dem Beispiel des Täufers ein Gebet zu geben.

2) Wer das religionsgeschichtliche Problem lösen will, muß zuerst die Frage der Geist-Bitte entscheiden. Harnack[2] hat sie (statt 1. und 2. Bitte) als ursprünglichen (wenn auch ungeschichtlichen) Lukastext angenommen nach dem Kanon, daß in den Synoptikertexten die größtmöglichen Differenzen unter den Evangelisten als alt zu gelten haben. Dann wäre der in den kritischen Ausgaben sich findende Lukastext durch Akkomodation an Matthäus entstanden. Dagegen scheint mir folgende Erwägung zu sprechen: der Matthäustext des Gebets ist in der Form gefeilt; insbesondere bilden Mt. 6 9. 10 eine einheitliche Größe; es ist nicht anzunehmen, daß bei einer Konformation nur 1. und 2. Bitte, nicht aber Anrede, 3. (und 7.) Bitte in den Lukastext gekommen wären[3]. Der Lukastext etwa von B, mit 1. und 2. Bitte, ohne 3. und 7. Bitte, darf danach auf Originalität Anspruch erheben.

Aus Jesu Mund stammt die Bitte um den heiligen Geist also keinesfalls[4]. Wir haben also ihr Eindringen zu erklären. Daß radikaler Spiritualismus sich an der eschatologischen zweiten Bitte gestoßen hätte, ist nicht anzunehmen; denn die Worte ließen sich auch anders deuten. Ist nun aber, wie gezeigt, der heilige Geist das Kennzeichen der Christen gegenüber den Johannesjüngern, so ergibt sich eine einfache Lösung des Problems: die Einleitung, die Johannes erwähnte, konnte das

liche Angaben vgl 14 1 (über die Unwahrscheinlichkeit der Lk. 11 1a gegebenen Einleitung vgl. B. Weiß, Quellen des Lk. 71 A.). 3) Lukas erwähnt das Beten Jesu mit Vorliebe, auch wo die anderen Referenten nichts davon wissen (3 21 5 16 6 12 9 18. 28f.).

1. Vgl. B. Weiß, Quellen des Lukasevangeliums 71.

2. SBA 1904, 198ff.

3. So ist es ja bei den wirklich konformierten Texten (vgl. ACD) dann auch geschehen. 4. Auch nach Harnack a. a. O. nicht.

christliche Beten und somit auch das christliche Gebet als vom Täuferkreis abhängig erscheinen lassen. Dieser Schein wurde abgewendet, wenn man im Gebet eine Bitte las, die spezifisch christlich, ganz und gar nicht täuferisch war[1]. Also ist das Eindringen der Bitte um den Geist auf den Gegensatz gegen die Johannesjünger zurückzuführen.

Es bleibt die Frage, ob jener Schein der Abhängigkeit, den man vermeiden wollte, wirklich nur ein Schein war. Liest man Lk. 5 33 die Erwähnung von Fasten- und Gebetssitten im Täuferkreis, vergleicht man ferner die Perikope Mk. 2 18ff., die eine Abhängigkeit der christlichen Fastensitte von der Täuferpraxis nicht unwahrscheinlich macht (vgl. S. 42), so wird man geneigt sein, diese Abhängigkeit auch für Gebetssitten anzunehmen. Für den Wortlaut des Gebets aber läßt sich die Frage nicht beantworten, denn ein Gebet aus dem Täuferkreis kennen wir nicht.

Das Verhältnis Jesu zum Täufer ist uns aus seinen Worten lebendig geworden. Es schwebt zwischen engster Verbindung und schärfster Abgrenzung; bald scheint sich Jesus mit Johannes zu identifizieren, bald sich und die Seinen von ihm zu trennen.

Am deutlichsten wird beider Verbindung, wenn es sich um das Verhältnis zum Volk handelt. Mehr als einmal betont Jesus, wie sie beide am Volk die gleichen Erfahrungen machen: dieselbe Ablehnung durch die leitenden Kreise, derselbe Anhang aus niederen Schichten. Was Jesus aber dem Volk über den Täufer sagt, läßt Stärkeres als eine durch den verwandten Beruf begründete Solidarität erkennen; ein persönliches Verhältnis redet aus dem Spruch vom Größten unter den Weibgeborenen.

Hier wird aber bereits eine Abgrenzung spürbar. Denn Mt 11 7ff. redet Jesus nicht wie ein Jünger des Täufers; und wenn er im Stürmerspruch die johanneische Bewegung als das Zeichen der Zeitengrenze nennt, so sehen wir nicht deutlich, ob Johannes diesseits oder jenseits der Grenze steht. Daß der Täufer und seine Jünger nicht in die neue Zeitepoche hineingehören, empfinden wir am stärksten beim Fastengespräch:

1. Vgl. Harnack a. a. O. 205ff.

Jesu Jünger sind Hochzeiter, Feiertagsmenschen, für die das Leben nicht mit den Regeln belastet ist, denen sich die anderen zu beugen haben; und zu diesen anderen gehören, trotz der Größe ihres Meisters, auch die Johannesjünger.

II. Die Berichte der Synoptiker über Leben und Wirken des Täufers.

Die synoptischen Berichte über den Täufer geben vom Standpunkt der Gemeinde aus ein Urteil über Johannes ab; darum stehen sie an geschichtlichem Wert hinter den Worten Jesu zurück. Aber sie versuchen, wenn auch von bestimmtem Interesse geleitet, des Täufers Arbeit am Volke darzustellen, darum bieten sie unserer Untersuchung mehr Stoff, als jene gelegentlichen Äußerungen. Der am weitesten von den drei Synoptikern ausholt, ist Lukas; die beiden andern aber geben in einer farbenreichen Erzählung vom Tode des Täufers ein Schlußstück, das ihm fehlt. Zwei Mittelstücke sind allen gemeinsam: das eine handelt vom Auftreten und Wirken des Johannes im Volke, das andere von dem Ereignis, das für die Evangelisten den Brennpunkt der ganzen Bewegung bedeutet, von der Taufe Jesu. Eine Untersuchung dieser Stücke hat hier voranzustehen; nur auf dieser Basis läßt sich auch die Vorgeschichte des Lukas richtig beurteilen.

6. Auftreten und Predigt des Täufers.

Markus erzählt in knappen, allgemeinen Angaben vom Täufer, indem er mit sicherer Hand die Linie von ihm zum Evangelium Jesu Christi zieht. Die beiden anderen Referenten folgen ihm, fügen aber aus der ihnen gewordenen Überlieferung ergänzende Stücke ein. Eine Analyse der drei Berichte soll die Mannigfaltigkeit der Überlieferung beweisen und zu ihrer historischen Beurteilung die Wege bahnen.

Im Markus-Evangelium bildet die Darstellung der Täuferwirksamkeit den Anfang des ganzen Buches. Den Schlüssel zum Verständnis dieses Anfangs bietet das zweimalige ἐν τῇ ἐρήμῳ: das Jesaiaswort sprach von der Stimme, die in der Wüste erschallen sollte (so das Verständnis der griechischen Bibel im Gegensatz zum Urtext); der Erfüller jenes Wortes trat wirklich in der Wüste auf, d. h. in der ʿAraba am Jordan. Damit erledigt sich der Vorschlag, die ersten Worte des Evangeliums mit den folgenden Versen zu einer schon an sich bei Markus sehr unwahrscheinlichen komplizierten Periode zu verbinden; die ersten Worte des Buches bilden eine selbständige Bemerkung: »Anfang des Evangeliums von Jesus Christus« [1]. Evangelium ist bei Markus die einheitliche Größe, durch deren gläubige Annahme man Christ wird, vgl. Mk. 1 15 8 35 10 29 13 10 und 14 9. ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου bezeichnet also entweder den Anfangspunkt der Botschaft (‚hier fängt das Ev. an') oder ihr Anfangsstück. Diese zuletzt genannte Bedeutung läßt den Satz besser motiviert erscheinen; sie läßt sich überdies vielleicht durch die Analogie der bekannten kleinasiatischen εὐαγγέλιον-Inschrift [2] wahrscheinlich machen. Das erste Stück des Evangeliums ist also der Bericht von Johannes Mk. 1 1—8, denn die einleitende Formel der Taufgeschichte 1 9 bezeichnet einen neuen Ansatz, gibt also eine Grenze für die Geltung von ἀρχή an. Demnach hat neben der Erzählung von Jesu Taufe auch der Bericht vom Täufer seine besondere Bedeutung für das Markusevangelium.

Daß der Täufer ins Evangelium gehört, soll ein Schriftzitat beweisen. Die Vorgeschichte hat also eine einzigartige Stellung im Buch; es braucht demnach hier das einzigartige

1. Zahn, Einleitung in d. N. T. II 220f. begründet die selbständige Bedeutung der ersten Worte, übersetzt sie aber als Titel des ganzen Buches: Anfang des Evangeliums Jesu Christi (Gen. subj.). Vgl. dagegen die Bemerkungen von J. Weiß, Das älteste Evangelium 24ff.

2. Dittenberger OGIS II 458 40f. ἦρξεν δὲ τῶι κόσμωι τῶν δι' αὐτὸν εὐ-αγγελί[ων ἡ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ. Der Geburtstag des Augustus ist nach dem Zeugnis dieses Beschlusses das Anfangsdatum neuen Segens (εὐαγγέλια plur. ‚Heilstatsachen') für die Welt. Das Auftreten des Täufers ist für Markus eine solche Heilstatsache und bildet darum das Anfangsstück der ganzen Heilsbotschaft.

Faktum, daß Markus ein selbständiges Schriftzitat bringt, keinen Anstoß zu erregen. Das Zitat aus Mal. 3₁, in dem der Eliasglaube zum Ausdruck kommt, hat der Evangelist vielleicht für den Anfang des Jesaiaszitats gehalten; vielleicht sind die Worte in den Text eingedrungen; der Nachdruck liegt jedenfalls auf Vers 3, auf der Prophezeiung des Täufers und seines Aufrufs in der Wüste durch den jesaianischen Rufer in der Wüste.

Denn ein Aufruf ist das erste, was Markus von Johannes zu berichten weiß, der Aufruf: laßt euch taufen. »Er trat auf mit dem Aufruf zur Bußtaufe zwecks Sündenvergebung«. Dem Aufruf läßt Markus die Schilderung seiner Wirkung folgen. Man strömt herbei und wird von Johannes getauft. Den Zweck des Ritus verrät das damit verbundene Sündenbekenntnis. Eine Massenbewegung ist es — übertreibend sagt Markus: *ἐξεπορεύετο ..... πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα* — aber sie ergreift nur Judäa; nach Mk. 3₇ ist unter *Ἰουδαία* keineswegs ganz Palästina zu verstehen.

Wenn v. 6 die äußere Erscheinung des Täufers beschrieben wird, so erscheint das auf den ersten Blick wie ein Nachtrag, der um so auffallender ist, da v. 7 wieder ein Stück Täuferpredigt folgt (*ἐκήρυσσεν λέγων*) und von der Verkündigung (*κηρύσσων*) schon in v. 4 die Rede war. In Wirklichkeit bringt der Vers nicht einen Nachtrag, sondern einen Gedankenfortschritt, und seine Schilderungen von Kameelshaargewand und Ledergurt (dieser fehlt in D), Heuschreckenspeise und wildem Honig dient nicht dem Interesse an den Lebensgewohnheiten des merkwürdigen Mannes, sondern will dem Leser zeigen, daß Johannes mehr ist als ein Prediger der Bußtaufe. Die einfache Speise weist auf den Bewohner der Einöde, der außerhalb aller Kultur steht, sich aber engeren Zusammenhangs mit Gott rühmen darf, der härene Mantel vollends gehört zur »Drapierung der spätjüdischen Propheten«[1] (vgl. Sach. 13₄) — dies alles erwähnt Markus, um zu sagen: Johannes ist ein Prophet. Und nun folgt als Krone des Ganzen der Prophetenspruch und damit dasjenige, was den ganzen Abschnitt zum »Anfang der Heilsbotschaft von Jesus Christus« stellt: die Verkündigung von Jesu Kommen Mk. 1₇. ₈. Zwei prägnante Sätze enthält sie: das

1. Wellhausen, Markus 4.

Wort vom Stärkeren, der nach Johannes kommt; das andere von der neuen Taufe, die eigentlich keine Taufe ist — denn wer mit dem heiligen Geist »getauft« ist, braucht keine Wassertaufe mehr[1]. Diese beiden Sätze enthalten nach der Absicht des Autors wie nach dem Verständnis seiner Leser nicht eine allgemein-messianische Verkündigung, sondern eine Prophezeiung auf den historischen Jesus. Sie ist es, um derentwillen Markus vom Täufer erzählt.

Matthäus und Lukas steuern nicht so direkt auf das Ziel zu: Johannes der Verkünder des Herrn, sondern halten sich länger beim Wirken des Täufers auf. Während sie in der Erzählung offenbar dem zweiten Evangelium folgen — vgl. Mt 3 1. 4. 5. 6 mit Mk. 1 4. 6. 5, sowie Lk. 3 3 mit Mk. 1 4 —, haben sie beide die Predigt des Johannes weit ausführlicher geschildert als ihr Vorgänger. Trotzdem fehlen bei den Evangelisten die Hinweise auf den eigentlichen Inhalt der »Heilsbotschaft« in den Täuferberichten nicht.

Bei Matthäus tritt Johannes, der hier übrigens den Titel *ὁ βαπτιστής* trägt (Markus: *ὁ βαπτίζων*), mit derselben Predigt auf, die der erste Evangelist später (4 17) Jesus in den Mund legt: tut Buße, denn nahe ist das Himmelreich. Diese Übereinstimmung ist offenbar beabsichtigt und will besagen, daß Johannes und Jesus das gleiche Ziel verfolgen: die Verkündigung des nahenden Himmelreichs. In der Schilderung der johanneischen Wirksamkeit fällt bei Matthäus die Ortsangabe auf: in der Wüste Judäas; denn Mt. 3 5. 6 setzt offenbar die Jordangegend als Schauplatz voraus, die zwar *ἔρημος*[2] nach Mt. 11 7, aber nicht *ἔρημος τῆς Ἰουδαίας* genannt werden kann. Auf die Erzählung vom Auftreten des Johannes läßt Matthäus die Predigt des Täufers folgen, einen Text, der sich nur an einer, der messianischen, Stelle mit der Verkündigung des Täufers bei Markus berührt, der aber fast gleichlautend bei Lukas steht. Die Predigt ist bei Matthäus an Pharisäer und Sadduzäer gerichtet und warnt diese vor dem künftigen Zorn. Weder

1. Dies verkennt Schweitzer (Von Reimarus zu Wrede 370f.), der das Objekt der Täuferpredigt in dem erwarteten Elias, nicht im Messias, sieht und fragt: »seit wann tauft der Messias?«

2. Nach Mt. 11 7 ist der charakteristische Schauplatz der Täuferwirksamkeit, also offenbar auch der Taufe selbst, *ἡ ἔρημος*.

die äußerliche Taufhandlung, zu der sie gekommen sind, noch die Berufung auf die Abrahamskindschaft, mit der sie sich zu brüsten pflegen, wird ihnen zur Rettung verhelfen; »Frucht der Buße entsprechend«, Zeugnisse innerer echter Sinnesänderung verlangt der Täufer. Der Ernst seiner Mahnung wird durch ein Gleichnis unterstützt: die Axt ist schon an die Wurzel der zum Fällen bestimmten Bäume gelegt — κεῖται geht wohl auf die erste Einkerbung, in der die Axt festsitzt —; jeder unfruchtbare Baum wird ins Feuer geworfen. Dieser eschatologischen Drohrede folgt die Messiaspredigt. Sie ist zusammengesetzt aus dem Wort vom Stärkeren und dem Spruch von der anderen Taufe, die wir beide aus Markus kennen, die hier aber eigenartig ineinander verschränkt sind. Im Gegensatz zur Wassertaufe des Johannes wird das Wirken des Kommenden hier als Feuertaufe[1] bezeichnet; Feuer ist das Element des Gerichts und schrecklicher Gotteserscheinung überhaupt. In diese Tonart der Predigt scheint freilich die Verkündigung der Geistestaufe wenig zu passen; auf keinen Fall können die Objekte der Feuertaufe und der Geistestaufe identisch sein: wen das Gericht ereilt, der empfängt nicht die Gnadengabe des Geistes. Den Beschluß macht ein neues Gleichnis von dem Messias mit der Worfschaufel in der Hand; die gute Frucht sammelt er sorgfältig ein, aber Feuer — wir hören das Wort zum drittenmal — wird die wertlose Spreu verzehren. Die Darstellung des Matthäus zeigt also den Täufer vornehmlich als Gerichtsprediger; nur einmal (ἐν πνεύματι ἁγίῳ Mt. 3 11) hören wir ein verheißungsvolles Wort, das aber sofort in der Drohrede verklingt.

Der Bericht des Lukas setzt sich zusammen aus einer selbständigen Einleitung (3 1. 2), der Erzählung vom Auftreten des Johannes (3 3—6 nach Markus), der Bußpredigt (3 7—9 wie bei Matthäus), einer selbständigen »Standespredigt« (3 10—14), der messianischen Verkündigung (3 15—18 wie bei Matthäus, mit Anklängen an Markus) und einem selbständigen Schluß (3 19. 20). Die Einleitung bringt zuerst eine ausführliche Zeitbestimmung, die als das Jahr, in dem Johannes auftrat, 26/27 oder aber

1. Auch die Feuertaufe ist keine eigentliche Taufe im Sinne Schweitzers, a. a. O. 371 (vgl. S. 8 dieser Untersuchung, Anm. 1).

28/29 n. Chr. erscheinen läßt[1]. Damals »geschah Gottes Wort zu Johannes, dem Sohn des Zacharias, in der Wüste, und er kam wandernd in die ganze Jordangegend« — ein alttestamentlicher Klang, der zu dem Inhalt der ersten Kapitel des Evangeliums gut paßt. Der Satz bietet zugleich die Möglichkeit, in der Ortsangabe sowohl dem nun folgenden Jesaiazitat (»Wüste«) als auch der geschichtlichen Wirklichkeit (Jordanwasser!) Rechnung zu tragen. Das Jesaiazitat bringt Lukas in erweiterter Form: die »Stimme« in der Wüste fordert nicht nur auf, den Weg des Herrn zu bereiten, sondern verheißt auch:

Das Krumme soll gerade werden
Und unwegsamer Pfad geebnet,
Und sehen soll alles Fleisch das Heil Gottes.

So spricht der Evangelist dem Propheten des Alten Testaments nach; er bestimmt damit den Charakter der Täuferpredigt als Ankündigung des kommenden Heils und zwar in universaler Geltung. Denn der markante Schluß des Zitats betont: allen Menschen erscheint das Heil. Zugleich aber bilden die letzten Sätze des Zitats eine Brücke von Johannes zu Jesus. Man vergleiche die Worte Jesu[2] in der Nazarethperikope, die von Lukas — und von Lukas allein — mottoartig dem Wirken des Heilandes vorgesetzt sind:

---

1. Es handelt sich um das 15. Jahr des Tiberius; Augustus starb am 19. August 14, Tiberius war aber schon seit Ende 11 Mitregent. Die übrigen Gleichzeitigkeits-Angaben sagen nichts über das betreffende Jahr, denn Pilatus war Statthalter von 26—36, Herodes und Philippus regierten beide von 4 v. Chr. an, dieser bis 34, jener bis 39 n. Chr., Kaiphas war von 17—35/36 n. Chr. Hoherpriester, und die Angabe über Lysanias ist völlig zweifelhaft, vgl. B. Weiß bei Meyer[9] z. St.

2. Die Frage, ob die »novellistische« Ausgestaltung der Mk. 6iff. in »paradigmatischer« Form (zu der Bezeichnung der Stilarten vgl. Einleitung S. 4ff.) wiedergegebenen Tradition ein Werk des Lukas ist, kann ebenso wie die andere Frage, inwieweit diese »Novelle« historisch ist, von der Evangelienkritik nicht gelöst werden (s. Einleitung S. 4 A. 1). Die bessere psychologische Motivierung des Unglaubens (vgl. Lk. 4 28 mit Mk. 6 3 und dazu B. Weiß, Quellen des Lukasevangeliums 200f.) kann ebensogut auf geschichtliche Tradition wie auf die Kunst des Novellisten zurückgeführt werden.

Lk. 3 5. 6.	Lk. 4 18. 19.
πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται	.... ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς,
καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται,	ἀπέσταλκέν με κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν
καὶ ἔσται τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείας καὶ αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας·	καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει,
καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ.	κηρῦξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.

So vollbringt der dritte Evangelist durch die Erweiterung des Zitats, was der erste durch den die Täuferpredigt einleitenden Bußruf: Johannes wird möglichst nahe an Jesus herangerückt. Dieselbe versöhnliche Stimmung geht durch die sogenannte Standespredigt, den dem Lukas eigentümlichen Text, der auf die hier an die Menge gerichtete Drohrede folgt. Die Zuhörer sind wieder ὄχλοι, aber keine stolz prahlenden »Abrahamskinder«, sondern demütig verlangende Menschen mit der Frage auf den Lippen: was sollen wir denn tun? — vielleicht jenen Kreisen vergleichbar, deren Warten auf das Heil der Evangelist im vorangehenden Kapitel geschildert hat (vgl. besonders 2 22—38). Dann lösen sich aus der großen Masse die vom offiziellen Israel ganz verachteten, als verloren angesehenen Gruppen: Zöllner und Söldner — beide wieder mit der gleichen Frage. Und allen, die ihm jetzt verlangend nahen, gibt derselbe Täufer, der eben noch die in Sicherheit sich wiegenden Massen durch Drohungen aufzurütteln suchte, schlichte, einfache Ratschläge, die darum so versöhnlich wirken, weil ihre Grundvoraussetzung ist: ihr Frager alle, auch ihr als Sünder und Enterbte gebrandmarkten, könnt zum Heil gelangen. Die Ratschläge selber sind sozialer Art, gegeben, um Standessünden zu bessern. Die Betonung des Gedankens, daß der Sünder sich verlangend Gott nahen dürfe, entspricht einem bekannten Grundzug des Lukasevangeliums; die Zöllner und Soldaten dieses Abschnitts sind Vorläufer des verlorenen Sohnes und des reuigen Schächers — eine erneute Betonung des Zusammenhangs zwischen Täuferpredigt und Heilandsbotschaft. Einer solchen Zuhörerschaft gegenüber wäre die Prophezeiung des »Stärkeren« mit dem Gleichnis von der Worfschaufel nicht angebracht. Lukas hat

diesen Sprüchen eine besondere Einleitung gegeben; sie führt uns von den fragenden Soldaten weg in eine Volksmenge, die in dem gewaltigen Prediger den Messias zu sehen geneigt ist. Vielleicht will der Evangelist in diesen Leuten diejenigen treffen, die noch in seiner Zeit die gleiche Meinung über Johannes vertreten, die Johannesjünger[1]. Aber solche Meinungen konnten in der Tat im Volke laut werden. Ihnen sind jene warnenden Worte, die das messianische Gericht verkünden, eine Entgegnung. Der Spruch von der anderen Taufe bringt die schon bei Matthäus bemerkte widerspruchsvolle Zusammenstellung von Geistestaufe und Feuertaufe. Ebenso widerspruchsvoll heißt es unmittelbar nach der Gerichtsverkündigung: *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν.* Gerade die vorhergehenden Worte enthalten wahrlich keine »Heilsbotschaft«. Den Schluß des Täuferberichtes bei Lukas bildet eine Notiz, die von der Gefangennahme des Johannes erzählt. Im Ganzen macht die Darstellung des Lukas einen zwiespältigen Eindruck: Johannes scheint danach beides zu sein, Gerichts- und Heilsprediger.

Der einheitlichste unter den synoptischen Berichten vom Auftreten des Täufers ist also der des Markus, er ist aber auch — darüber darf man sich nicht täuschen — der tendenziöseste. Bei ihm ist die ganze johanneische Bewegung nur der Auftakt zum Wirken Jesu. Die beiden anderen Synoptiker lassen zwar ebenfalls das Bestreben erkennen, die Arbeit des Johannes möglichst im Sinne des Evangeliums darzustellen (vgl. den Bußruf bei Matthäus und die Erweiterung des einleitenden Zitats bei Lukas, auch den Ausdruck *εὐηγγελίζετο* Lk. 3 18), aber die Tonart der von beiden wiedergegebenen Drohrede vereitelt dieses Bestreben zum guten Teil. Der Grund dafür läßt sich aus der gleichmäßigen Überlieferung gerade dieses Stückes mit Sicherheit erschließen: Matthäus und Lukas schöpfen aus einer und zwar aus derselben Quelle; sie verwenden einen Text, der ihnen schon in fester Gestalt vor Augen kam. Wir können diese Urgestalt, da Matthäus und Lukas im wesentlichen übereinstimmen[2], noch in drei Spruchgruppen erkennen: 1) in der

1. J. Weiß in der Gegenwartsbibel z. St.
2. Abweichungen: Mt.: *καρπὸν ἄξιον*, Lk.: Plural (D wie Mt.).

Warnung an das »Otterngezücht«, deren Adressaten wir aus dem Text erschließen müssen, da die Einleitung der Worte bei beiden Referenten differiert: Leute, die, ohne Sinnesänderung zu zeigen, sich vor dem Gericht gesichert glaubten: — bei Matthäus haben sie die Gestalt von Pharisäern[1] und Sadduzäern, den typischen Feinden Jesu, angenommen. 2) in dem unmittelbar folgenden Gleichnis von der Axt; 3) in dem Gleichnis von der Worfschaufel am Ende der Rede, das im gegenwärtigen Text allerdings eng zusammenhängt mit dem Spruch von der anderen Taufe, dessen quellenkritische Beurteilung mit Schwierigkeiten verbunden ist.

Dieser Spruch von der Geist- und Feuertaufe zeigt nicht die Prägnanz, die wir an der ältesten Überlieferung gewohnt sind. *αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει . . .* muß unmittelbar auf *ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι* folgen, wenn die Bilder nicht verwirrt werden sollen. Wir vermögen nicht zu sagen, wie diese Verschränkung der Sprüche entstanden ist, können also auch nicht entscheiden, ob hier zwei Texte (Mk. + Q) ineinandergearbeitet worden sind. Bei solchem Quellenbefund aber empfiehlt es sich, nur mit bekannten Größen, nämlich unseren Texten, zu rechnen und auf die Rekonstruktion einer Unbekannten, also etwa einer Q-Form der Sprüche, prinzipiell zu verzichten. Im folgenden untersuche ich also die Worte nur unter historischem, nicht unter literarischem Gesichtspunkt und versuche sekundäre Elemente auszuscheiden, nicht um irgend einer Quelle. sondern um dem, was der Täufer gesagt hat, möglichst nahe zu kommen. Zu den drei Synoptikertexten setze ich noch die interessante Relation Act. 13 25 (vgl. § 11).

a) Spruch vom Stärkeren.

I Mk.: *ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ.*

Mt.: *καὶ μὴ δόξητε λέγειν*, Lk.: *καὶ μὴ ἄρξησθε λέγειν*; Mt.: *καὶ διακαθαριεῖ . . . . . καὶ συνάξει*, Lk.: *διακαθᾶραι . . . . . καὶ συναγαγεῖν*; außerdem fügt Lk. 3 9 *καί* hinzu und versetzt 3 17 vielleicht (?) *αὐτοῦ*. Über von Matthäus abweichende, vielleicht ursprüngliche Varianten des Lukastextes vgl. Harnack, Sprüche 7.

1. Daß gerade die Pharisäer im allgemeinen nicht, wie Matthäus sagt, zur Taufe kamen, zeigt Lk. 7 30.

II Lk.: *ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ.*
III Act. 13 25: *ἰδοὺ ἔρχεται μετ' ἐμέ, οὗ οὐκ εἰμὶ ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λῦσαι.*
IV Mt.: *ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι.*

Form IV unterscheidet sich in zwei wesentlichen Punkten von den anderen Texten: *ὁ ... ἐρχόμενος* statt *ἔρχεται* und *βαστάσαι* statt *τὸν ἱμάντα λῦσαι*. In beiden Fällen ist IV wohl sekundär. Das Nachtragen der Schuhe ist Sklavenarbeit wie das Lösen der Riemen (III kürzt: *τὸ ὑπόδημα λῦσαι*); die sachlich belanglose Variante bei IV beruht also möglicherweise nur auf Kürzung (ebenso auch die Auslassung von *κύψας* in II und III?); die Verschränkung der Sprüche mochte solche Kürzung empfehlen. Was die zuerst genannte Differenz anlangt, so verkünden Form I II III das Kommen des Messias, Form IV aber hat als Acumen die Stärke des Messias. Daß er stärker als sein Herold ist, dürfte aber selbstverständlich sein; so wird die Pointierung der Form IV ihren Grund haben: es lag dem Evangelisten daran, den Täufer seine untergeordnete Stellung nachdrücklich aussprechen zu lassen[1]. Form IV ist also im christlichen Interesse stilisiert und bietet demnach den sekundären Text.

Unser Spruch charakterisiert die täuferische Messiaspredigt als die Verkündigung eines Stärkeren[2], der dem Täufer selbst im Rang weit überlegen ist: Johannes fühlt sich nicht wert[3], ihm Sklavendienst zu leisten.

b) Taufspruch:

Markus: *ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι,*
Matthäus: *ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν,*
Lukas *ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς,*

1. Weiter in dieser Richtung geht Act. 13 25: *τί ἐμὲ ὑπονοεῖτε εἶναι, οὐκ εἰμὶ ἐγώ* vgl. § 11, noch weiter Joh. 1 20 vgl. § 12. Aber schon der Matthäustext bietet die erste Stufe dieser Christianisierung der Täuferpredigt.

2. *ὁ ἰσχυρότερος* braucht nicht ‚der bekannte Stärkere' zu heißen vgl. Klostermann, Markus z. St.

3. *ἱκανός* hier nicht = ‚tüchtig', sodaß von der Schwäche des Täufers die Rede wäre (Wohlenberg in Zahns Kommentar zu Mk. 1 7). *οὐκ εἰμὶ ἱκανός* ist geläufige Redewendung im Sinne von ‚ich bin nicht wert' vgl. I. Cor. 15 9 und die Wiedergabe des Spruches vom Stärkeren in Form III.

Markus: *αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*
Matthäus: *αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.*
Lukas: *αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.*

Jede dieser Formen ist sekundär. Nicht nur ist die Verbindung von Geistestaufe und Feuertaufe zu beanstanden (vgl. S. 50), sondern die Erwähnung der Geistestaufe überhaupt. Die Gabe des heiligen Geistes ist nach Act. 19 1ff. gerade von den Christen, die sich im Gegensatz zu den Johannesschülern wußten, als eines der beide Gruppen trennenden Momente (neben der Taufe) empfunden worden (vgl. dazu oben S. 43). Wie es auch mit der geschichtlichen Grundlage der genannten Erzählung stehen mag, jedenfalls soll das Fehlen des heiligen Geistes, die Unkenntnis der »*μαθηταί*« in diesem Punkte als Charakteristikum der Johannesjünger dargestellt werden. Bei solchem Gegensatz in der späteren Zeit ist es nicht möglich, daß der Meister der Johannesjünger den Messias als einen Geistestäufer verkündet hat. Die Prophezeiung Lk. 1 15, daß Johannes selbst mit heiligem Geist erfüllt werden solle, bildet keine Gegeninstanz, denn in dieser alttestamentlich klingenden Geschichte wird die Weissagung auch im alttestamentlichen, nicht im christlichen Sinn zu verstehen sein.

Die Weissagung des Feuertäufers kann nicht auf den Jesus der Evangelien bezogen werden. Von Jesus hören wir Lk. 9 54f. wie er die Zebedaiden, die Feuer auf das ungastliche Samariterdorf herabwünschen wollen, abweist, sie schilt, ja (nach D) hinzufügt: *οὐκ οἴδατε ποίου πνεύματός ἐστε.* Er hat zwar nach Lk. 12 49 von dem Brand gesprochen, den er entzünden wollte — aber das Feuer brennt noch nicht! Gerade das hat ja der christlichen Parusiehoffnung immer neue Nahrung gegeben, daß der Eintritt der messianischen Katastrophe noch ausstand (vgl. II. Thess. 1 7f. *ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ . . . . ἐν πυρὶ φλογός*), daß der Heiland der Evangelien die »Feuertaufe« noch nicht gebracht hatte. Wenn Matthäus und Lukas trotzdem die Verkündigung des Feuertäufers wiedergeben, so ist das eine Bürgschaft für deren sichere Überlieferung.

Aus den bisher untersuchten Texten ergibt sich nun der Maßstab, nach dem die übrigen Stücke der Überlieferung zu beurteilen sind. Der Messias des Johannes ist der Feuertäufer; die Messiaspredigt ist aber von den Evangelisten zur Weissagung

auf Jesus umgestaltet worden. Was zu jener Predigt stimmt, darf als gute Überlieferung gelten; was der Tendenz dieser Weissagung ex evento nahesteht, darf wenigstens nicht ohne kritische Prüfung als Quelle benutzt werden. Ohne weiteres fügen sich der Predigt vom Gericht die dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Sprüche ein (vgl. S. 49f.): die Warnung an das »Schlangengezücht«, von dem »Früchte« verlangt werden, die der inneren Umkehr entsprechen, ferner die Gleichnisse von der Axt und der Worfschaufel. Die Forderung des Johannes geht auf eschatologische Buße: insofern trifft auch das von Mt. 3_2 in bestimmter Absicht (vgl. S. 49) dem Täufer in den Mund gelegte Wort vom Himmelreich sachlich das Richtige. Schwierigkeiten bereitet die historische Beurteilung der Standespredigt bei Lukas (3_{10-14}). Aus ihrer Verwandtschaft mit anderen Stücken der lukanischen Sonderüberlieferung (vgl. S. 51f.) darf man nicht ohne weiteres auf eine Überlieferung aller dieser Stücke durch eine Quelle schließen. Denn es ist eben die Frage, ob das geistige Band, das heute die dem Lukas eigentümlichen Perikopen zum großen Teil umschließt, nicht erst von Lukas geschaffen ist, ob er nicht Stoffe unter einheitlichem Gesichtspunkt gesammelt, korrigiert, stilisiert hat, ob das, was man als Eigenart von L (oder S) zu bezeichnen pflegt, nicht Eigenart des dritten Evangelisten ist (vgl. S. 4 A. 1). Aber auch wenn diese Standespredigt — im Anschluß an überlieferte Sprüche oder ganz frei — von Lukas entworfen ist, so wird sie doch den geschichtlichen Verhältnissen im wesentlichen entsprechen. Und zwar aus folgenden Gründen: 1) Johannes fordert Früchte der Buße; es ist danach glaublich, daß er diese allgemeine Forderung in einzelne Ratschläge umgesetzt hat. 2) Mt. 21_{32} = Lk. 7_{29}f. ist uns der Anschluß gerade der Zöllner an den Täufer bezeugt (vgl. S. 20f.); dazu stimmt Lk. 3_{12}f. 3) Jesus selbst hat dem Gefühl innerer Verwandtschaft mit dem Täufer Ausdruck gegeben (vgl. § 1 und 2). Dieses Gefühl wird schwerlich nur auf dem ihnen beiden gemeinsamen eschatologischen Gedanken beruhen.

Die erzählenden auf Markus zurückgehenden Stücke der evangelischen Täuferberichte endlich sind, wie das einleitende Zitat zeigt, im christlichen Interesse stilisiert. Dennoch hält vieles in diesem Bericht der historischen Kritik stand: die An-

gaben über Kleidung und Lebensweise des Johannes stimmen zu dem, was wir aus Mk. 2 18ff. über das Fasten seiner Jünger wissen, stimmen auch zu der Schilderung, die das auf geschichtlichen Voraussetzungen beruhende Wort Mt. 11 18 (vgl. S. 17ff.) gibt. Der Name der Taufe βάπτισμα μετανοίας paßt zu dem Taufspruch: die Johannestaufe hat nur interimistische Bedeutung: ihre Geltung ist dahin, wenn der Messias kommt. Da der Täufer also noch kein Vollender sein, noch keine neue Sicherheit geben, sondern nur aus Sorglosigkeit aufrütteln will, ist die Angabe Mk. 1 4 εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν nicht glaubwürdig; nicht Johannes, sondern der christliche Autor dachte bei der Taufe an Sündenvergebung.

Unter den Nachrichten vom Täufer, die dem Lukas eigentümlich sind, gibt die Einleitung zum Taufspruch ein Bild von der Volksstimmung, das richtig sein kann, das aber hier nicht aus geschichtlichen, sondern aus apologetischen Gründen angebracht ist: die Worte wollen an dem folgenden Taufspruch vor allem die Leugnung des Messiasanspruchs unterstreichen. Lukas will also mit dieser Einleitung dasselbe sagen wie Matthäus mit seiner Stilisierung des Spruches vom Stärkeren (vgl. S. 55 und Anm. 1). Daß der Ausdruck εὐηγγελίζετο 3 18 auf die Gerichtspredigt des Täufers nicht paßt, ist bereits erwähnt (S. 53). Mit den Schlußversen (3 19. 20) grenzt Lukas seine Täuferperikope noch schärfer gegen die folgende Erzählung ab, denn dieser folgende Abschnitt ist bei ihm keine Geschichte von der Taufe mehr (vgl. § 7, über den Inhalt der Verse vgl. § 9).

Ich fasse zusammen: Folgende Züge der evangelischen Überlieferung vom Täufer halten der geschichtlichen Prüfung nicht stand, weil sie aus bestimmter christlicher Tendenz heraus gestaltet zu sein scheinen:

1) die Verkündigung des Geistestäufers (alle drei Synoptiker).
2) die Angabe, daß Johannes die Taufe zwecks Sündenvergebung verkündigt habe (Markus).
3) die Angabe, daß Johannes dem Volk die Heilsbotschaft verkündigt habe (Lukas).

Die besten Stücke der Überlieferung bilden Logia:

1) die Drohrede »ihr Otterngezücht«.
2) das Gleichnis von der Axt.

3) das Gleichnis von der Worfschaufel.
4) die Sprüche vom Stärkeren und vom Feuertäufer.

7. Die Taufe Jesu.

Bei Markus zielte schon die ganze Darstellung der Täuferwirksamkeit auf Jesus ab; nun tritt er selbst auf die Szene. Jesus kommt zur Taufe von Nazareth an den Jordan Mk. 1 9ff. — so schließen bei Markus die zwei Reisen von Galiläa nach Süden das Wirken Jesu ein: zur Taufe und zum Tod, zur Eröffnung und zur Vollendung seines Werkes. Zu dieser Beobachtung gesellt sich noch eine andere: Mk. 1 14 knüpft das Auftreten Jesu an die Gefangennahme des Täufers; Jesus beginnt mit seiner Predigt erst, als Johannes nicht mehr wirken kann. Die Geschichte von der Taufe, die beide Männer zusammentreffen läßt, bezeichnet also einen Wendepunkt: die johanneische Bewegung mündet in die christliche; der Täufling des Johannes ist zugleich der Herr des Evangeliums. Aber diese geschichtliche Bedeutung der Perikope tritt bei Markus zurück vor einer anderen, übergeschichtlichen.

Jesus wird getauft wie andere auch; beim Heraufsteigen aus dem Wasser sieht er den Himmel geöffnet, »den Geist« herabschweben wie eine Taube, und eine Himmelsstimme weiht ihn zum Messias:

σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός,
ἐν σοὶ εὐδόκησα.

Messiasweihe, nicht Messiasdarstellung oder Festigung des Messiasbewußtseins bedeuten diese Worte auch in der Markusform (nicht nur in der Lukasform bei D, s. u.). Die Worte bilden eine Adoptionsformel, wie sie im babylonischen Recht[1], in Ps. 2 7[2], endlich auch in den Kreuzesworten Joh. 19 26 vorkommt, und deren Charakteristikum folgendes ist: der Zustand, dessen Eintreten man anzeigen will, wird als bestehend verkündigt. Die Himmelsstimme besagt, daß Jesus von nun an als der von Gott Auserwählte (*εὐδόκησα*), geliebte Sohn Gottes zu gelten habe, d. h. nicht mehr und nicht weniger als: er ist nunmehr zum

1. Hammurabi §§ 170, 171. Vgl. die Verstoßungsformeln Schrader, KB IV 4. 5. 320. 321.

2. Vgl. Greßmann, Ursprung der israelit.-jüdischen Eschatologie 254.

Messias berufen. Die Worte sind Deutung eines übernatürlichen Ereignisses: der Geist kommt wie eine Taube aus dem geöffneten Himmel. Der Geistesempfang ist als einmaliges Ereignis gedacht; der den Geist empfängt, wird damit berufen. Die Begebenheit wird durch εἶδεν als Erlebnis Jesu charakterisiert[1]. Eine öffentliche Messias-Manifestation kann schon deswegen nicht berichtet werden, weil nach dem Markusevangelium die Messianität Jesu zunächst als Geheimnis erscheint. In dieser übergeschichtlichen Begebenheit aber, die sich zwischen Gott und Jesus abspielt, liegt das Acumen der Erzählung; die johanneische Bewegung kommt nur als Anlaß in Betracht.

Diese Geschichte des Markus birgt einen doppelten Anstoß für die christliche Gemeinde. Die Nachricht, daß Jesus sich der Bußtaufe unterzogen habe, die Erzählung, daß er bei der Taufe Messias geworden sei — beides bringt die Anfänge der christlichen Bewegung in eine enge und fast untergeordnete Beziehung zum Täufer. Die Seitenreferenten haben ersichtlich danach gestrebt, diese Beziehung als harmlos hinzustellen.

Lukas hat anscheinend weniger als Matthäus am Markusbericht geändert, und doch geben diese Änderungen seiner Darstellung ein völlig anderes Gesicht. Zunächst erzählt er die Taufe Jesu überhaupt nicht (vgl. S. 58); in einem Genitivus absolutus wird die Taufe als Nebenumstand hingestellt, damit im folgenden aller Nachdruck auf das Herabkommen des Geistes und der Himmelsstimme gelegt werden könne. Zwei Besonderheiten in der Darstellung fallen auf: ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν und προσευχομένου[2]. In beiden Änderungen des Markustextes läßt sich schriftstellerische Absicht erkennen. Lukas betont, daß Jesus mitten unter allem Volk getauft wird; Jesu Entschluß, sich der Taufe zu unterziehen, erscheint infolgedessen harmloser, weil dem Handeln der Menge eingegliedert — so wird der oben zuerst genannte Anstoß beseitigt. Die Erwähnung des Gebetes Jesu zerreißt den Zusammenhang zwischen Taufe und Geistesbegabung; damit es nicht scheine, als habe die an Jesu vollzogene Johannestaufe die wunder-

1. Selbstverständlich will der antike Autor damit nicht sagen, daß es sich um eine »subjektive« Vision im modernen Sinn gehandelt habe.

2. Beide Besonderheiten entsprechen der Eigenart lukanischer Darstellung vgl. S. 43 Anm. 3.

wirkende Kraft besessen, den Himmel zu öffnen, schiebt Lukas das Gebet ein, dem erst der wunderbare Vorgang folgt. So tilgt er den zweiten Anstoß, den der Markustext bot. Das Kommen des Geistes kann hier als öffentliche Demonstration gedeutet werden; es wird — ohne *εἶδεν*! — erzählt, daß die Himmel sich öffnen und der Geist als Taube (*σωματικῷ εἴδει*) herabschwebt. Die Himmelsstimme lautet nach D und anderen Zeugen: *υἱός μου εἶ σύ, σήμερον γεγέννηκά σε* (Ps. 2 7; vgl. S. 62f.).

Matthäus erwähnt im Gegensatz zu Lukas die Reise Jesu von Galiläa nach dem Jordan. Während er so die Absicht Jesu, sich taufen zu lassen, hervorhebt, muß er auf der anderen Seite an dieser Absicht Anstoß nehmen. Er beseitigt den Anstoß in viel gröberer Form als Lukas durch ein von ihm eingefügtes[1] Gespräch, in dem der Täufer selbst sein Bedenken gegen die Taufe dessen ausspricht, der eigentlich über ihm steht. Die Worte sagen deutlich, daß Jesus schon als Messias zur Taufe kommt, nicht erst durch das Tauferlebnis eine neue Würde erlangt. Im Zusammenhang damit erhält die Himmelsstimme einen anderen Charakter; trotzdem *εἶδεν* aus Markus beibehalten ist, sind die Worte, die die Herabkunft des Geistes begleiten, offenbar an alle Anwesenden gerichtet: nicht Jesu wird seine Messianität geoffenbart, sondern allem Volk wird kundgetan: dieser ist mein geliebter Sohn.

Welche religionsgeschichtliche Bedeutung kommt den Texten der Seitenreferenten zu? Um eine Berufung kann es sich bei Matthäus nicht handeln, denn Jesus ist schon Messias (vgl. das Gespräch mit dem Täufer, aber auch die Geburtsgeschichte). Als Matthäus, der Überlieferung folgend, die Geschichte in sein Evangelium aufnahm, mußte er ihr eine andere Bedeutung verleihen: Geist und Stimme sollen nicht den künftigen Messias berufen, sondern ihn kundmachen: so ist die Berufung zur

1. Dieses Gespräch erweist sich als originales Matthäus-Gut vor allem durch die Art, wie der Abschluß gewonnen wird; die Absicht Jesu, »alle Gerechtigkeit zu erfüllen« entspricht dem gleichfalls nur bei Matthäus (17 27) bezeugten Streben, »kein Ärgernis zu geben«. Charakteristisch für Matthäus ist auch die Betonung der *δικαιοσύνη*: drei originale Matthäussprüche (5 10. 5 20. 6 1) und drei Erweiterungen des Textes durch Matthäus (5 6. 6 33. 21 32) lassen die Gerechtigkeit als Hauptsache im Evangelium oder in der Lehre des Johannes erscheinen.

Epiphanie geworden[1]. Wie steht es in dieser Beziehung mit dem Lukasbericht? Seine wichtigste Variante ist der Wegfall von εἶδεν; sie bedeutet einen Schritt auf dem Wege, den Matthäus gegangen ist, auf dem Wege zur Erzählung einer Epiphanie. Da wir die Tendenz kennen, die hier wirksam war, so haben wir keinen Grund, eine besondere zweite Quelle für den Lukastext anzunehmen. Spuren einer solchen Quelle hat man nun aber in der D-Form der Himmelsstimme erkennen wollen[2], die mit dem σήμερον des alttestamentlichen Psalmworts die übernatürliche Erzeugung im Mutterleib ausschließt[3]. Diese anstößige Form kann nicht später eingedrungen sein; wir werden sie nicht nur aus textkritischen Erwägungen für den abendländischen Lukastext als ursprünglich, sondern aus Gründen der inneren Kritik, eben um jener Anstöße willen, auch als original lukanisch ansehen müssen. Allein auf eine zweite Quelle scheint

1. Noch einen Schritt weiter auf diesem Wege geht offenbar das Ebioniten-Evangelium, dessen Taufbericht uns bei Epiphanius Haer. 30, 13 erhalten ist. Dieser Bericht enthält die Himmelsstimme dreimal, zuerst in ähnlicher Form wie Markus, dann im Wortlaut von Ps. 2 7 (vgl. Lukas D).! Sodann heißt es: *καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Ὃν ἰδὼν, φησίν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· Σὺ τίς εἶ, κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα.* Das himmlische Licht macht dem Täufer das göttliche Wesen seines Täuflings klar — ein deutliches Kennzeichen dafür, daß wir es hier mit einer Epiphanie zu tun haben; diese ist allerdings mit der Berufungsgeschichte des Markus (vgl. die erste Himmelsstimme) verbunden. Dieser Kombinationscharakter läßt die Darstellung als sekundär erscheinen (vgl. Bauer, Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen S. 115); trotzdem ist der Bericht geeignet, die Tendenz zur Epiphanie zu illustrieren, unter deren Einfluß der Matthäustext steht. — Von dem Taufbericht des Hebräer-Evangeliums kennen wir nur ein Gespräch zwischen Jesus und seiner Familie, das seine Sündlosigkeit feststellt (Hieronymus, Contra Pelag. III 2) und den Gruß des herabkommenden Geistes, der in Jesus »Ruhe findet« (Hieronymus, Comm. in Is. IV zu 11 2).

2. Vgl. Usener ZNW IV (1903) 14ff.; J. Weiß, Das älteste Evangelium 133; Harnack, Sprüche 216ff.

3. Bei Lukas konnte dieser Text stehen, weil die Vorgeschichte des Lukas, wie u. a. Harnack ZNW II (1901) 55f. gezeigt hat, die übernatürliche Geburt ursprünglich nicht enthielt. Die Frage Lk. 1 34, mit der der Einsatz beginnt, ist nicht natürlich (so Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des N. T. 68 A. 1), da die Jungfrau doch verlobt ist.

mir auch dieser Wortlaut nicht zu weisen. Denn zwischen ihm und dem Markustext besteht gar nicht die große Differenz, die man gewöhnlich annimmt. Denn beide Texte enthalten die Adoptionsformel (vgl. S. 59) mit dem Sinn: du sollst von nun ab mein Sohn sein, bei D ist dieses „von nun ab“ mit σήμερον nur noch etwas deutlicher zum Ausdruck gebracht.

So ist die Variante des abendländischen Textes verhältnismäßig irrelevant. Wie erklärt sich aber die Existenz dieser Variante ohne die Annahme einer zweiten Quelle? Mit Sicherheit ist die Frage nicht zu entscheiden, aber es sei doch auf eine Möglichkeit verwiesen. Könnte nicht in der abendländischen Lukasvariante die Urform auch des Markustextes aufbewahrt sein? Daß die Geschichte mit σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός auf jeden Fall ein adoptianisches Element enthält, ist schon betont; es ist also nicht ausgeschlossen, daß dieser Adoptianismus ursprünglich auch im zweiten Satz zum Ausdruck kam. Nehmen wir die D-Form des Lukas als Urform auch für Markus an, so erklärt sich die Umwandlung in den gegenwärtigen Wortlaut bei Matthäus schon aus seiner Auffassung der Stimme als einer öffentlichen Kundmachung: er konnte das Zitat aus Ps. 2 wegen der Anrede nicht brauchen. Und vielleicht ist unser Markus- und Lukastext nun erst durch Angleichung an den Matthäustext entstanden[1].

Für die geschichtliche Beurteilung kommt jedenfalls nur der Markustext in Betracht. In der Markusperikope aber haben wir zweierlei zu unterscheiden: die Angaben über Jesu Anschluß an die Täuferbewegung einerseits und die Erzählung von dem wunderbaren Vorgang bei der Taufe andererseits. Jene Angaben bringt der Evangelist, um diesen Vorgang berichten zu können; was die Taufgeschichte bei Markus bedeutet, muß hier, nicht dort, zu finden sein.

1) Die Himmelsstimme erklärt hier (wie anderswo) das übernatürliche Ereignis: das Herabkommen des Geistes bedeutet die Weihe Jesu von Nazareth zum Messias. Eine solche Messiasweihe, die Salbung des bisher unbekannten Messias (durch den wiederkehrenden Elias) bildet nach Justin, dialogus 8, ein

1. Bei Lukas würde sich diese Konformation aus der Veränderung der Geburtsgeschichte (vgl. S. 62 A. 3) erklären.

Element jüdischer Messiaserwartung; Ps. 2$_7$ mit seinem *σήμερον* hat offenbar den Schriftbeweis dazu geliefert. Wenn die urchristliche Gemeinde Jesus als den Messias verkündete, so lag darin schon die Aussage, daß er einmal zum Messias eingesetzt, gesalbt sei. Über das Wann dieser Einsetzung hat man im Urchristentum verschieden gedacht. Die älteste Anschauung ließ Jesus erst nach Vollendung seines irdischen Werkes zur Würde des Messias erhoben werden. Am deutlichsten bezeugt diese Anschauung wohl jenes Gleichnis, das wir bei Hermas, Similitudo V, lesen und dem dort zwei Deutungen gegeben sind, eine ethische und eine christologische. Diese letzte Deutung ist nicht besonders klar. Aus dem Text des Gleichnisses selbst ergibt sich aber zwanglos eine christologische Allegorie stark adoptianischen Inhalts, der besonders in den Worten des Herrn 2$_7$ zum Ausdruck kommt: *ἀντὶ τούτου οὖν τοῦ ἔργου οὗ εἰργάσατο θέλω αὐτὸν* (scil. *τὸν δοῦλον*) *συγκληρονόμον τῷ υἱῷ μου ποιῆσαι, ὅτι τὸ καλὸν φρονήσας οὐ παρενεθυμήθη, ἀλλ' ἐτέλεσεν αὐτό* (Sim. V, 2$_7$). Vielleicht wird auch Act. 2$_{36}$ 3$_{13}$ 4$_{27}$ 5$_{31}$, sicher 13$_{33}$[1] eine ähnliche Christologie vorausgesetzt. Auf der anderen Seite haben die Vorgeschichten bei Matthäus und Lukas in ihrem gegenwärtigen Text den Moment der »Einsetzung« in Gestalt der übernatürlichen Erzeugung noch weiter vor, an den Anfang des Erdenlebens Jesu, gesetzt; die johanneische Christologie schließlich rückt diesen Moment in die fernste Ewigkeit zurück. Die Taufgeschichte hat nach alledem ein christologisches Akumen. Sie schildert einen Moment, in dem übergeschichtliches Geschehen in das Leben Jesu eingreift, in dem Jesus in seinem Verkehr nicht mit irdischen, sondern mit himmlischen Personen, in diesem Falle mit Gott, gezeigt wird. Eine solche Erzählung verträgt keine kritische Reduktion, die etwa darauf ausginge, den historischen Kern aus der legendaren Verkleidung heraus zu schälen, denn hier ist weder legendare Verkleidung, noch historischer Kern, sondern Wunderbericht, Erzählung von einem Geschehen zwischen Himmel und Erde, das die kritische Geschichtswissenschaft nicht als Faktor in ihre Rechnung einstellen darf. Unmöglich ist auch eine Beurteilung des Vorgangs als eines nur von Jesus

1. Hier wird Ps. 2$_7$ auf die Auferstehung bezogen.

gesehenen Gesichts (vgl. S. 60 A. 1). Unwahrscheinlich ist es endlich, daß Jesus seinen Jüngern einen derartigen Vorgang erzählt habe. Wäre ein solches Jesuswort in der Tradition vorhanden gewesen, so wäre es wohl auch als Jesuswort in die Evangelien gekommen, etwa wie Lk. 10 18. So werden wir also auf eine Herausschälung des historischen Kernes bei diesem Teil der Perikope zu verzichten haben[1]. Überhaupt darf man an Geschichten mit solcher Himmel und Erde umfassenden Perspektive nicht mit der Frage nach relativer Glaubwürdigkeit herantreten; ein solches Wunder soll geglaubt oder nicht geglaubt, keinesfalls aber enträtselt werden.

2) Anders steht es mit der Beurteilung der ersten Hälfte der Taufgeschichte bei Markus, d. h. der Nachricht, daß Jesus aus Galiläa zur Taufe des Johannes an den Jordan gekommen sei. Daß Jesus aus persönlicher Erfahrung Johannes und seine Bewegung gekannt hat, bezeugen seine Worte. Die Nachricht der Taufe Jesu durch Johannes verdient aber schon deshalb Glauben, weil keine christliche Legendenbildung derartiges erfunden haben würde. Dies scheint mir folgende Erwägung zu beweisen. Jesus kommt von Galiläa an den Jordan und läßt sich von Johannes taufen. Das bedeutet: er ist von der Predigt des Johannes ergriffen worden, sodaß er dem Aufruf des Johannes zur Taufe Folge leistet. Jesus erscheint dabei in einer gewissen Abhängigkeit von Johannes; dieser ist es, der ihm etwas zu geben hat. Und weiter: erst nach der Gefangennahme des Johannes entschließt sich Jesus zu selbständigem Wirken. Endlich: nicht mit einer antithetischen Überbietung der johanneischen Predigt tritt Jesus hervor; auch richtet er seine Verkündigung nicht an den Hörerkreis des Täufers. Vielmehr begibt er sich wieder nach Galiläa; und wenn er dort in seiner Predigt auch bald ganz andere Bahnen geht als Johannes, wenn er vor allem Rettung vor dem künftigen Zorn darbietet nicht mehr in der Bußtaufe, sondern in der Heilsbotschaft von der Sündenvergebung, so erscheint die Tätigkeit Jesu doch ihrem Ausgangspunkte nach der johanneischen Bewegung verbunden. Wir dürfen es sagen: zwischen den Zeilen des Markus-

1. Anders z. B. J. Weiß, Das älteste Evangelium 131; Gegenwartsbibel zu Mk. 1 10. 11.

berichtes liest man, daß Jesus einmal Anhänger des Täufers gewesen ist.

Steht die Sache so, dann hat Markus mit dem Bericht von der Taufe Jesu durch Johannes eine Erzählung in sein Evangelium aufgenommen, deren Acumen der glorifizierenden Tendenz der unmittelbar folgenden Einsetzungsgeschichte stracks zuwider ist. Dann kann die Erkenntnis, daß wir es in dieser folgenden Erzählung nicht mit Geschichte im eigentlichen Sinn zu tun haben, die Glaubwürdigkeit der Tatsache nicht im geringsten berühren, daß Jesus von Johannes getauft ist. Die Nachricht von der Taufe Jesu war dem Markus überliefert; er konnte sie nicht umgehen, darum nahm er sie auf. Den für das christliche Bewußtsein gefährlichsten Anstoß aber hat er (oder einer seiner Vorgänger) beseitigt, indem man gerade von dieser den Herrn dem Täufer subordinierenden Begebenheit erzählte, Jesus sei dabei aus himmlischen Höhen zum Messias berufen worden.

Eine Frage bleibt noch ungeklärt: wie hat Jesus sich zu dieser Forderung der Sinnesänderung gestellt, hat er ihre Notwendigkeit empfunden — auch bei sich selbst? Was gegen eine solche Annahme spricht, ist der durch alle Zeugnisse bestätigte Eindruck, daß die Persönlichkeit Jesu ohne einen inneren radikalen Bruch geworden zu sein scheint. Aber wir dürfen auch das andere behaupten: daß Jesus, wenn er sich taufen ließ, von dem Ernst der Taufpredigt in innerster Seele ergriffen, also auch von ihrem Verkünder in gewisser Weise abhängig war. Die Worte, in denen er selbst Johannes den Täufer als den Größten unter allen vom Weibe Geborenen geschildert hat, verbürgen uns diese Stimmung Jesu. Was er dabei über sich und sein Verhältnis zu Gott gedacht und gefühlt hat, bleibt uns verschlossen.

Derjenige, der beides, Johannestaufe und Geisteserscheinung, Geschichtliches und Übergeschichtliches, verband, hat damit der geschichtlichen Wahrheit in höherem Sinne entsprochen. Jesus hat in der johanneischen Bewegung das Kommen des Gottesreiches erlebt — das zeigen seine Worte über Johannes. Es muß nicht der Moment seiner Taufe, es muß überhaupt nicht eine bestimmte Stunde gewesen sein, da ihm dies Erlebnis zum Bewußtsein kam. Aber im Rahmen der johanneischen Bewegung

hat er seinen Beruf gefunden; dieser Geschichtswahrheit hat die Erzählung von der Taufe übergeschichtlichen Ausdruck verliehen.

8. Die Kindheitsgeschichte des Täufers bei Lukas.

Daß die lukanische Vorgeschichte von 1 5 an ein Ganzes bildet, beweist ihre Komposition.

Ankündigung der Geburt des Täufers durch den Engel Gabriel 1 5—25	Ankündigung der Geburt Jesu durch den Engel Gabriel 1 26—38
Gegenseitige Begrüßung der Mütter und der beiden ungeborenen Kinder 1 39—56	
Geburt, Beschneidung und Namengebung des Täufers mit begleitenden Wunderzeichen 1 57—66	Geburt, Beschneidung und Namengebung Jesu mit begleitenden Wunderzeichen 2 1—21
Begrüßung des kleinen Johannes durch den begeisterten Zacharias; Wachstum des Kindes 1 67—80	Begrüßung des kleinen Jesus durch den begeisterten Simeon und durch Hanna, die Prophetin; Wachstum des Kindes 2 22-40
Beweis der überragenden Bedeutung des Jesuskindes durch sein Verhalten im Tempel 2 41—52	

So weitgehender Parallelismus ist nicht zufällig[1]. Die Tendenz, die Kindheitsgeschichten beider Männer zu verflechten, tritt sonnenklar hervor, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sich Zug um Zug auf beiden Seiten entspricht. Einzig bei der letzten Perikope (vom zwölfjährigen Jesus) könnte ein Zweifel

1. Vgl. 1 63 *καὶ ἐθαύμασαν πάντες* 66 *καὶ ἔθεντο πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν* mit 2 18 *καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν* . . . . . 19 *ἡ δὲ Μαρία πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συνβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς* —, ferner 1 80 *τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι* mit 2 40 *τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίας* —, endlich 1 66 *καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ* mit 2 40 *καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό.*

bestehen, ob auch bei der Aufnahme dieser Geschichte — nur um die Aufnahme handelt es sich, nicht um die Entstehung — bewußte Absicht inbezug auf Johannes obwalte. Allein der Plan des ganzen Kindheitsevangeliums scheint mir zu deutlich, als daß ich glauben könnte, Lukas habe diese Geschichte zufällig, weil sie ihm überliefert worden sei, den anderen Erzählungen angefügt. Man beachte, wie der erste Kreis der Geschichten mit einer Erzählung schließt, die von der Beziehung beider Männer zu einander handelt: Lk. 1 39—56; man frage sich weiter, ob nicht eine Art Gleichberechtigung beider herauskommen würde, wenn das Kindheitsevangelium mit dem zu 1 80 parallelen Verse 2 40 schlösse; so erscheint es fast als Notwendigkeit, daß der zweite Kreis mit einer Erzählung schließt, die der einzigartigen Bedeutung Jesu gerecht wird. Damit würde — indirekt, stillschweigend — diese Geschichte dem Täufer den untergeordneten Rang anweisen. Allerdings bleibt dies Urteil Hypothese und kann nicht unbedingt gesichert werden; fest steht nur, daß aus der Verschlingung der Jugendschicksale beider Männer auf einen einheitlichen Plan der lukanischen Vorgeschichte zu schließen ist.

Ob freilich auch die in den Geschichten wiedergegebenen Stoffe von Anfang an mit einander vereinigt waren, kann bezweifelt werden. Die Quellenfrage ist bei diesem Teile des Evangeliums bekanntlich deswegen so kompliziert, weil das Verhältnis der Vorgeschichte zum Evangelium noch nicht klargestellt ist. Die stilistische Besonderheit des Abschnittes, die den Leser an das Alte Testament erinnert, wird übereinstimmend anerkannt, aber verschieden gedeutet: sie kann bewußte Kunst des Schriftstellers sein[1], es kann der Wortlaut einer griechischen Quelle zu reden beginnen[2], es kann Abhängigkeit von einer aramäischen Quelle sich geltend machen[3]. Eine Entscheidung der Frage ist kaum möglich; die sprachlichen Argumente sind mit großer Vorsicht aufzunehmen, weil der angeblich semitische Charakter der Sprache in Wirklichkeit oft volkstümliche Schreibweise ist. So lange ferner das Quellenproblem des

1. Harnack, SBA 1900, 547 ff.; Lukas der Arzt 138 ff.
2. B. Weiß, Quellen des Lukasevangeliums 195.
3. Vermutungsweise Jülicher, Einleitung in das N. T.[3. 4] 266; Bousset RGG II 718.

Lukasevangeliums im allgemeinen ungeklärt ist[1], kann die Frage der Vorgeschichte auch nach literarkritischen Instanzen nicht entschieden werden.

So ist von dem Verhältnis der Vorgeschichte zum Evangelium abzusehen und die Untersuchung auf folgende Punkte zu beschränken: welches ist die literarische Art der Vorgeschichte? woher stammt ihr Stoff? welches sind ihre Pointen? und endlich: was weiß sie vom Täufer?

1) Die in Frage kommenden Erzählungen bilden eine Erweiterung der Lebensgeschichte des jeweiligen Helden nach rückwärts und geben ständig Ausblicke auf dessen spätere Bedeutung; dementsprechend weisen sie die Art der Legende auf, d. h. der Erzählung, die dem Interesse am Einzelschicksale einer — sagenhaften oder geschichtlichen — religiösen Persönlichkeit entstammt. Ein Engel verkündet die Geburt des Helden und seine einstige Bedeutung; die Geburt selbst wird durch Wunderzeichen gefeiert; der künftige große Mann wird schon in der Jugend von hellsichtigen Leuten erkannt. Mit dieser Feststellung ist bereits das eigentlich historische Urteil über die Geschichte abgegeben: die Kritik darf sie als Geschichte nicht anerkennen, die Forschung nur einzelne Angaben mit aller Vorsicht auf ihre Geschichtlichkeit prüfen. Man würde den poetischen Erzählungen schwerstes Unrecht tun, wollte man es bei diesem Urteil bewenden lassen; es ist viel, was sie dem zu sagen haben, der sich nicht mit jener Feststellung begnügt. Und gerade die Erkenntnis ihrer Ungeschichtlichkeit rückt die Frage in den Vordergrund, woher dem Verfasser die Kunde kam, die er seinen Lesern mitteilt.

2) Die Erzählungen von Jesu Kindheit sind oft auf diese Frage hin untersucht worden; dabei ist ganz besonders das Problem ihrer Verwandtschaft mit indischer Überlieferung in den Vordergrund getreten[2]. In der Tat zeigt vor allem die

1. Vgl. Einleitung S. 4, Anm. 1.

2. Vgl. vor allem Rudolf Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht; van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen. — Das Buch von Th. Plange, Christus ein Inder? erinnert mit seiner Nichtbeachtung aller theologischen Forschung an den größten Notstand im Betrieb

Erzählung von Asita, der den werdenden Buddha erkennt, vielerlei Berührungspunkte mit der Simeongeschichte in Lk. 2. Man hat darauf verwiesen, daß Lukas »sich Mühe gibt, den kleinen Jesus in den Tempel zu schaffen«[1], daß in der evangelischen Erzählung manche Züge gezwungen erscheinen können — so vor allem die Auslegung alttestamentlicher Texte, die dem παραστῆσαι τῷ κυρίῳ zu Grunde liegt —, daß demgegenüber die Asita-Erzählung besser motiviert ist; aus alledem wird gefolgert, daß die christliche Erzählung durch Entlehnung aus der indischen Sage zustande gekommen sei. Möglich ist dieser indische Einfluß gewiß; es fragt sich nur, ob er hier mit Notwendigkeit anzunehmen ist, und die Entscheidung dieser Frage ist wichtig auch für die so eng mit den Erzählungen von Jesu Kindheit verflochtenen Johannesgeschichten.

Die Diskussion dieser Probleme wird unnötig eingeschränkt, wenn man allein nach der Priorität der einen von zwei Varianten desselben Stoffes fragt. Sieht man auf das ganze weite Gebiet der Sagengeschichte, so liegt die Annahme indirekter Verwandtschaft näher als die direkter Entlehnung. Aber auch die Hypothese von uralten Sagen als den gemeinsamen Quellen für mehrere Varianten[2] wird der Kompliziertheit des historischen Prozesses nicht gerecht: sehr oft wandern nicht die Sagen mit ihren vielfachen lokalen Beziehungen, durch die sie eng an die Heimatscholle gebunden sind, sondern die Motive. Ein Held, der im Mittelpunkt der Legendenbildung steht, wirkt wie ein Magnet: Stoffe, die seinem Wesen und Wirken nur einigermaßen entsprechen, zieht er an sich. Ja, er weiß sich fremde Stoffe so fest, so anscheinend organisch zu verbinden, daß man oft meint, man könne die Erzählungen nicht von seiner Person trennen — so sehr glaubt man den Erdgeruch des heimatlichen Landes zu spüren. Erst die Gleichheit der Motive in verschiedenen Sagenkreisen läßt den fremden Ursprung einzelner Züge ahnen. Was an solchen Sagen autochthon, was eingewandert ist, wer will das entscheiden? Angesichts der mancherlei Möglichkeiten, die sich hier auftun, kann keine Rede sein von einer

der Religionsgeschichte, den Mangel an Zusammenhang der Wissenschaften untereinander.

1. van den Bergh van Eysinga, a. a. O. 24.
2. Pfleiderer, Urchristentum² I. 412, Anm. 1 zu S. 411.

Notwendigkeit, zwei Varianten mit einander in Verbindung zu bringen — außer wenn wir den Prozeß der Entlehnung geschichtlich verfolgen könnten.

In dieser Weise ist das religionsgeschichtliche Problem der lukanischen Vorgeschichte zu erklären: auch hier ist uns vieles einzelne aus anderen Erzählungen bekannt — und doch hat das ganze kleine Kunstwerk als einheitliche Größe einen originalen Charakter und hat in einzigartiger Weise seine religiöse Innigkeit und seinen poetischen Zauber an uns von Jugend an bewährt. Was oben von der Kindheitsgeschichte Jesu und den indischen Erzählungen gesagt wurde, gilt auch von den Johannesstücken des Kindheitsevangeliums und ihrer oft betonten Beziehung zum Alten Testament. Man darf nicht zu viel ableiten, vollends nicht aus einer Namensverwandtschaft — Gattin und Schwester Aarons heißen nach Ex. 6 23 und 15 20 Eliseba und Mirjam — auf eine sachliche Entlehnung schließen [1]). Wohl aber haben wir die tragenden Motive der Geburtsgeschichte des Täufers herauszustellen und dabei auf die Pointen der Erzählung aufmerksam zu machen.

3) Auf die Abstammung des Johannes aus priesterlichem Geschlecht legt der Erzähler Wert. Das zeigt sich in den Angaben über die Eltern des Täufers: Zacharias, ein Priester aus der Klasse Abia; Elisabeth aus den Töchtern Aarons — das zeigt sich auch in der Verkündigungsgeschichte: beim Priesterdienst, im Tempel, wird dem Zacharias kund, welches Sohnes Vater er werden soll.

Als erstes Sagenmotiv erscheint die Ankündigung durch den Engel. Daß göttliche Stimmen die Geburt des Helden anzeigen, ist ein häufig wiederkehrender Sagenzug. Teils tut es der Gott selbst — bei Abraham [2], bei Tyro [3] —, teils sein Bote — bei Manoah [4] —; dem Zacharias erscheint derselbe Gabriel [5], der auch zu Maria kommt; er gibt, wie auch dort, den Namen des Kindes an: bei der Bedeutung, die dem Namen

1. So Holtzmann, Synoptiker [3] 305. 2. Gen. 15 5.
3. Homer λ 248 ff. 4. Ri. 13 3.
5. Das Erscheinen zur Rechten des Räucheraltars Lk. 1 11 ist als Zeichen der guten Botschaft zu fassen (1 19). Über die glückverheißende Bedeutung der rechten Seite vgl. Weinreich, Antike Heilungswunder 42 ff.

in der Antike zukommt, ist dies wohl als Zeichen besonderen göttlichen Interesses an dem erwarteten Kinde aufzufassen. Ein zweites bekanntes Sagenmotiv erkennen wir in der langen Unfruchtbarkeit der Mutter. Wesentlicher als eine Sammlung von Parallelen ist hier die Erkenntnis dessen, was dieser Zug bedeuten will: Unfruchtbarkeit gilt als Schande; empfängt die Frau nach langer Unfruchtbarkeit, so hat Gott ihre Schande von ihr genommen; besonderem wunderbarem Eingreifen der Gottheit ist der späte Segen zu danken: so darf erwartet werden, daß auch das Kind unter besonderem göttlichem Segen stehen wird. In Lk. 1 36 erscheint überdies in der Verkündigung des Engels an Maria die Schwangerschaft der bejahrten Elisabeth als beweisendes Zeichen für die Geburt des Messias. Ein Zeichen erhält — dies ist ein weiteres Sagenmotiv — Zacharias selbst: stumm wird er sein bis zum Eintreten der Botschaft. Aber es handelt sich nicht bloß um ein Vergewisserungszeichen; weil Zacharias zweifelnd mit der Zunge gesündigt hat, wird seine Zunge gebunden: er wird stumm[1]. Das ist Zeichen und Strafwunder zugleich.

Die zweite Erzählung unter den Johannesstücken, Lk. 1 39ff., ist nur zur Hälfte eine Johannesgeschichte; sie berichtet etwas von dem ungeborenen Täufer, das immerhin staunenswert, wenn nicht wunderbar genannt werden will. Wir bemerken dabei den Sagenzug (der allerdings auch sein naturwissenschaftliches Recht hat), daß Ereignisse während der Schwangerschaft von Bedeutung für das Leben des Kindes sind. So ist das Hüpfen des Kindes in höherem Sinne zu verstehen: der ungeborene Täufer begrüßt den ungeborenen Messias. Und dies ist die andere Seite der Erzählung: der künftige Christus wird glorifiziert. Das klingt schon aus dem ehrfürchtigen Gruß der Elisabeth an die »Mutter meines Herrn« (V. 43) heraus — diese übernatürliche Kenntnis beruht auf Geisteswirkung (V. 41); das klingt auch aus der Seligpreisung ihres Glaubens (V. 45), die überdies zu beweisen scheint, daß Elisabeth auf irgend eine Weise vom Unglauben ihres Gatten Kunde erhalten hat. Und eine Ver-

1. Ein geläufiger Sagenzug: die Strafe trifft das Glied, das gesündigt hat. Nach Apollodor III 67 (aus Pherekydes) erblindet Teiresias, weil er Athenas Freundin Chariklo nackt im Bade erblickt hat (Weinreich a. a. O. 56 A. 1 57).

herrlichung des Messias würde den Schluß der Erzählung bilden. wenn das Magnifikat sicher als ein Lobgesang der Maria anzusehen wäre; dagegen[1] sprechen textkritische Instanzen[2]; dafür[3] scheint die Überlegung zu zeugen, daß hier ein Lobgesang auf die Empfängnis der Elisabeth nicht mehr am Platze ist. Der Psalm selbst gibt charakteristischer Weise gar keinen Aufschluß über das Objekt des Lobpreises; sein Thema bildet die Erhöhung der Niedrigkeit, die Erhebung der Armut, die Sättigung des Hungers, und dementsprechend auch der Sturz des Übermuts. der Macht und des Reichtums — und dieses Thema läßt sich ebenso auf den niedrigen Stand der Maria wie auf die Unfruchtbarkeit der Elisabeth beziehen. Das Schwanken der Überlieferung über die Sprecherin des Psalms ist vielleicht ein Zeugnis davon, daß auf V. 45 ursprünglich V. 56 folgte[4]. Dann hätte der Psalm (vielleicht mit einer anderen Fassung von V. 48) zunächst gesondert existiert. Eine Erzählung durch Lieder angenehm zu unterbrechen, oder ein Lied mit einer Erzählung einzurahmen, um die Situation zu erklären, ist nicht nur israelitische Sitte, sondern ein Brauch, der uns immer wieder in der Geschichte der Heldensage begegnet. Dann aber, wenn der Psalm eingelegt sein sollte, wäre jene Streitfrage, welche von beiden Frauen ihn spräche, unwichtig. Denn wer einen Psalm in eine solche Erzählung einsetzte, der legte mehr Wert auf die Unterbringung des Liedes in der Legende als auf seine Verbindung mit einer bestimmten Person.

Die Geschichte vom Täufer erzählt weiter seine Geburt und seine (wie bei Jesus mit der Namengebung verbundene) Beschneidung. Die begleitenden Wunder treten hier (im Gegensatz zu Lk. 2) nicht bei der Geburt, sondern bei der Namengebung ein. Zwei Wunder werden erzählt: die Übereinstimmung der Eltern bei der Namengebung und die Heilung des Zacharias von seiner

1. Harnack SBA 1900, 538 ff.

2. Einige Itala-Codices, Irenäus lt. und arm. (vgl. ZNW VII 191 f.), und Handschriften, die dem Origenes, bezw. dem Hieronymus bekannt waren.

3. B. Weiß bei Meyer[9] z. St.

4. Die Begeisterung der Elisabeth 1 41 hat sich schon in der pneumatischen Rede (χραυγῇ μεγάλῃ 1 42) 1 42b—45 kundgegeben; das Erfülltwerden mit dem Geist weist also nicht mit Notwendigkeit auf den Psalm hin.

Stummheit. Diese Heilung — erst in V. 64, nicht schon in V. 63 berichtet — bedeutet die Aufhebung des göttlichen Zeichens, nachdem die Erfüllung der Weissagung eingetreten ist. Jene Übereinstimmung ist nach V. 63b sicher nicht rationalistisch erklärbar, als hätten beide Eltern sich schriftlich verständigt, sondern wunderbar bedingt; dieser Zug der Erzählung bildet also keine dem naiven Berichterstatter »verborgene Schwierigkeit[1], sondern stellt ein von ihm betontes göttliches Eingreifen in das Leben des Kindes schon bei der nach antikem Glauben so bedeutungsvollen Namengebung dar.

Das Benedictus des Zacharias ist noch weniger als das Magnificat der Maria ein notwendiges Glied der ganzen Erzählung. Es ist auch noch loser eingefügt als jenes: V. 67ff. bringt einfach einen nachholenden Kommentar zu V. 64. Und das Ganze ist mit Ausnahme von V. 76. 77 ein messianischer Psalm. Auf den Johannes, wie er in jenen zwei Versen geschildert wird, den Propheten, Vorläufer und Wegbereiter des Herrn, der nur die Erkenntnis des Heiles, nicht dieses selbst, dem Volke vermittelt, geht der Psalm seinem Hauptteil nach sicher nicht: Johannes ist kein »Horn des Heils«, das erweckt ist »in Davids Haus« (V. 69); Gott gibt durch ihn dem Volk weder Rettung vor Feinden noch Erfüllung seines heiligen Bundes (V. 71ff.); auch ἀνατολή verdient Johannes nicht genannt zu werden[2]. Hier ist wohl ein Messiaspsalm durch einen Einschub (V. 76f.) mit dem Vorläufer des Messias in Verbindung gebracht worden.

4) Die Jugendgeschichte des Täufers ist Legende im literarischen Sinn; sie enthält alte Motive zu neuem sinnreichem Gewebe vereinigt. Damit ist zwar buchstäbliche Geschichtlichkeit ausgeschlossen[3], aber die Frage noch offen gelassen, ob der

1. J. Weiß, Gegenwartsbibel z. St.

2. Die Lesart ἐπισκέψεται v. 78 (ℵ*BL syr. sin., pesch., cop. arm.) will offenbar dem Zusammenhang entsprechend das Kommen des Messias in die Zukunft verlegen.

3. Die Definition einer Erzählung als Legende — ebenso als Mythus oder Sage — ist zunächst ein literarisches Urteil, aber kein Verdikt über den Wert — auch nicht den geschichtlichen! — des Abschnitts. Wer die Bezeichnung einer biblischen Geschichte mit einem der drei genannten Ausdrücke als unwürdig brandmarkt, lockert das

Autor nicht geschichtliche Traditionen in seinen Erzählungen verwertet hat.

Sehen wir von wunderhaften Einzelheiten ab, so lassen sich vier Aussagen über den Täufer aus der lukanischen Vorgeschichte entnehmen;

1) über seine Abstammung aus priesterlichem Geschlecht 1 5f.
2) über das Datum seiner Geburt 1 36.
3) über seine spätere Wirksamkeit 1 15ff. 76f.
4) über seinen Aufenthalt in der Wüste 1 80.

Zum ersten Punkt: die Angabe könnte in Täuferkreisen überliefert sein. Wäre Johannes ein Priesterssohn, so würde man allerdings erwarten, daß er in seiner Wirksamkeit Stellung zum Kultus nähme. Und derartige Worte fehlen in unserer Überlieferung; aber wer weiß, ob wir aus diesem Schweigen der Tradition historische Schlüsse ziehen dürfen! Ist die Notiz erdichtet, so ließen sich zweierlei Motive dafür denken: zur größeren Verherrlichung des Täufers hätten ihm priesterliche Ahnen nachgesagt werden können — andererseits wäre es auch möglich, daß der Erzähler hier einen Gegensatz zur Abkunft Jesu hätte betonen wollen. Eine Entscheidung, ob wahr, ob erdichtet, läßt sich nicht treffen.

Mit unbedingter Sicherheit ist dies auch beim zweiten Punkt nicht möglich. Bei dem Dunkel, das über der relativen Chronologie des Lebens Jesu liegt, ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß die Notiz von dem sechsmonatlichen Zwischenraum zwischen der Geburt beider Männer 1 36 auf guter Tradition beruht. Als Motiv für die Erdichtung käme hier ein astraler Zug in Betracht: von den beiden Hälften des Sonnenjahres steht die eine im Zeichen der Zunahme, die andere im Zeichen der Abnahme der Tage. Sollte eine Erinneruug daran hier beabsichtigt sein, dann hätte der Autor durch ein sinnvolles mythisches Symbol die geschichtliche Stellung beider Männer zum Ausdruck gebracht, und wir dürften seine Nachricht durch das Wort Joh. 3 30 illustrieren: jener muß wachsen, ich aber muß abnehmen. Die kirchliche Feier der Feste beider Männer bestände dann im ursprünglichsten Sinn zu Recht. Man kann also vermuten,

Band, das die Theologie mit der Religions- und der Literaturgeschichte verbindet.

aber doch nicht beweisen, daß die Notiz 1 36 ein Kalendermotiv enthält.

Aus den Worten des Engels und aus dem auf den Täufer bezüglichen Abschnitt des Benedictus läßt sich die Meinung des Autors über die Täuferwirksamkeit entnehmen. Es handelt sich um die Verse:

I. Lk. 1 14—17

Und du wirst Freude und Wonne haben,
und viele werden sich freuen über seine Geburt.
Denn groß wird er sein vor dem Herrn,
und Wein und starkes Getränk wird er nicht genießen,
und[1] heiligen Geistes wird er voll sein schon von Mutterleib an.
Und viele der Kinder Israel wird er bekehren zum Herrn,
ihrem Gott;
und vor ihm wird er hergehen in Geist und Kraft des Elia.
zu bekehren der Väter Herzen zu den Kindern
und die Ungehorsamen zur Gerechtigkeit[2],
zu bereiten dem Herrn ein zugerüstet Volk.

II. Lk. 1 76. 77

Du aber, Kindlein, wirst des Höchsten Prophet heißen,
denn einhergehen wirst du vor des Herrn Antlitz, seine Wege
zu bereiten,
Erkenntnis des Heils seinem Volk zu bringen
in der Vergebung ihrer Sünden.

In der ersten Stelle ergeben sich vier Parallelgedanken: die Freude über die Geburt des Täufers — die Person des Täufers — die Wirksamkeit des Täufers — der Zweck der Täufermission; zu den letzten beiden bringt die zweite Stelle ergänzende Parallelen.

Johannes wird zunächst als ein Großer vor dem Herrn geschildert; eine Bedingung des Nasiräats wird genannt und die Erfüllung des Täufers mit heiligem Geist geweissagt. Die Worte über die Abstinenz bieten zusammen mit dem folgenden eine Ausmalung der ersten Prophezeihung, dass Johannes groß sein werde vor dem Herrn. Es beruht auf guter Überlieferung.

1. Der Vers enthält drei parallele Glieder; der Weinenthaltung entspricht die Erfüllung mit heiligem Geist; man darf also nicht »aber« J. Weiß, Gegenwartsbibel) übersetzen.

2. Wörtlich: zur Einsicht der Gerechten.

daß der Täufer schon mit seiner Lebensweise die Art der alten Propheten wieder aufgenommen habe (vgl. S. 18. 58).

Als Mission des Täufers wird angegeben: die Bekehrung vieler. Er selber wird keine abschließende Offenbarung Gottes sein, sondern vor dem Herrn einhergehen. So sagen beide Stellen. In welchem Sinn die erste von ihnen den Täufer als den wiederkehrenden Elias des Maleachibuches bezeichnet, ist nicht ganz klar[1]. Die Worte 1_{17} klingen an Mal. 4_5 Sir. 48_{10} an. Jedenfalls ist der Elias redivivus hier ein Vorläufer des Messias, des richtenden oder rettenden. In der zweiten Stelle herrscht zweifellos die letztere Bedeutung vor, da als Zweck der Täufermission die Errettung des Volkes durch die Sündenvergebung erscheint. Das erinnert an die Angabe des Markus, daß Johannes εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν getauft habe und an die Bezeichnung der Täuferpredigt als εὐαγγελίζεσθαι bei Lukas. Diese Auffassung von der Wirksamkeit des Täufers ist bereits als ein Werk der christlichen Legendenbildung bezeichnet worden (vgl. S. 53).

Die Notiz, daß Johannes in der Wüste gewesen sei bis zu dem Tage, da er in Israel bekannt wurde, darf nicht zu sehr mit Erklärungen belastet werden. Der Gottgeweihte in der Wüste, der künftige Prophet in der Einsamkeit: war es nicht überliefert, so durfte man's erdichten, ohne vermutlich allzu sehr von der Wirklichkeit abzuweichen.

9. Das Ende des Täufers.

Es ist kein Zufall, daß die Mk. 6_{17}—$_{29}$ Mt. 14_3—$_{12}$ überlieferte Szene beim Gastmahl des Herodes, in deren Verlauf Johannes sein Leben lassen muss, mehr als einer Kunst als dankbares Motiv gedient hat. Denn sie bietet — nach der Markuserzählung — ein effektvolles Bild: das müde getanzte Mägdlein mit der Schüssel voll grausigen Inhalts — und einen dramatischen Konflikt: der König, der im Wohlgefallen an seiner

1. Unberechtigt ist auf jeden Fall die Unterscheidung zwischen Geist und Kraft im gegensätzlichen Sinn (E. Haupt, Johannes der Täufer, 12ff.). Die Anführung der Maleachistelle zeigt, daß Johannes als wiederkehrender Elias des Maleachibuches, nicht wie der geschichtliche Elias gedacht ist.

Stieftochter den übereilten Schwur tut, dessen Erfüllung ihn selbst betrübt. Diese Eigenschaften geben der Markuserzählung (über den Matthäusbericht s. unten) eine Sonderstellung in der evangelischen Überlieferung, und es ist, auch für die Quellenfrage, von besonderer Wichtigkeit, sich das klar zu machen.

Welches ist der literarische Charakter der Perikope bei Markus? Daß sie mit den Paradigmen[1] stilistisch nicht verwandt ist, bedarf keines Nachweises. Sie zeigt eine Kunst der Schilderung, die jenen Erzählungen fremd ist. Kunstvolle, ausmalende Darstellung finden wir auch sonst bei Markus; vor allem bilden dafür die »Novellen« [1] 4 35—5 43 ein Beispiel. Aber den ausmalenden Zügen solcher Erzählungen liegt gewöhnlich ein uns meist noch erkennbares Interesse (Verherrlichung des Wunders, des Massenerfolges Jesu u. a.) zu Grunde, das sich mit der Absicht evangelischer Schriftstellerei wenigstens berührt. Demgegenüber ist von unserer Perikope Mk. 6 17ff. = Mt. 14 3f.[2] folgendes zu sagen:

1) Sie hat kein evangelisches Interesse. Alle evangelischen Nachrichten über den Täufer schildern diesen im Hinblick auf den Größeren, der nach ihm kommt. Hier fehlt jede Beziehung zu der Sache, die die Evangelisten eigentlich treiben wollen. Das ist mindestens auffallend.

2) Sie hat keine biographische Pointe. Denn das Verbot des Täufers an Herodes: *οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου* bildet nur die Voraussetzung der Geschichte, ohne daß es gerade als Gedanke des Täufers besonders gewertet würde. Wäre ein biographisches Interesse vorhanden, so würde der Bericht, der in unwesentlichen Dingen ausführlich genug ist, sich nicht über die Gelegenheit zu jenem Verbot ausschweigen[3]. Und auch Mk. 6 20 zeigt kein Interesse an Johannes, sondern nur an Herodes; anderenfalls könnte man fragen, warum

1. Vgl. Einleitung S. 5f.

2. Über Mk. 6 14—16 = Mt. 14 1—2 = Lk. 9 7—9 vgl. S. 82ff.

3. Auch über die Begründung des Verbots erfahren wir nichts. Darum darf man aus den Worten kaum eine Nachricht über die Stellung des Täufers zum Gesetz entnehmen. Die Knappheit jener Angabe ist sehr charakteristisch für das Interesse der Geschichte. Über den religiösen Ausgangspunkt der Sache eilt der Erzähler hinweg, der religiös ganz irrelevanten Gastmahlsszene zu.

denn der Fürst den ernsten Bußprediger so »gern hörte«. Sonst kommt der lebende Täufer in der Geschichte überhaupt nicht vor, nur das Haupt des Getöteten erscheint auf der Szene. Sollte wirklich eine ausmalende Erzählung, die einigermaßen am Täufer interessiert wäre, von seinem Sterben nichts zu sagen wissen?

3) Sie hat kein Interesse für den geschichtlichen Hintergrund des Täufertodes. Vor allem bleibt sie uns die Antwort schuldig auf die Frage, wo Johannes starb. Und was sie von den näheren Umständen berichtet, ist mehr novellistisch packend als historisch möglich. Schon bei dem Namen Philippus ist vielleicht eine Verwechslung mit dem Gemahl der Salome eingetreten, da der erste Mann der Herodias nach Josephus. Ant. XVIII 5, 4 Herodes heißt, allerdings auch noch den Namen Philippus getragen haben kann. Ob die Tochter — es ist laut Josephus Salome, wenn wir Mk. 6 22 αὐτῆς lesen[1] —, vielleicht schon verheiratet oder bereits verwitwet, mit Recht κοράσιον genannt werden kann, ist gleichfalls zweifelhaft. Ferner darf man fragen, ob Herodes den Titel βασιλεύς führen konnte. Auch sonst bietet die Erzählung Züge, die auf Verwendung geläufiger Sagenmotive zu beruhen scheinen und nicht auf geschichtlich richtigen Voraussetzungen, geschweige denn auf geschichtlichen Traditionen: der Tanz des Mädchens, das Versprechen des Königs (vgl. Esther 5 3 7 2)[2] — beides gehört eher in den Palast eines Märchenkönigs als an den Hof des Antipas.

4) Sie hat kein Interesse an irgend welcher typischen Bedeutung des Vorgangs. Man könnte denken, der Erzähler habe sich nicht an der Unwahrscheinlichkeit der Geschichte gestoßen, weil er den Gegensatz des lasterhaften Königshofes zum Täufer habe darstellen wollen. Aber dazu gehört doch vor allem, daß die Gestalt des Bußpredigers in asketisch-prophetischer Kleidung, mit Worten drohendsten Inhalts auf den Lippen in das sinnbetörende Treiben lüsterner Hofleute hineingestellt wird. Das versucht der Erzähler aber gar nicht.

Wo liegt nun das Interesse der Erzählung? Die Pointe ist offenbar die, daß ein König sich in seinem Schwur fängt

1. Mit AC gegen ℵBD.

2. Zu beiden Punkten vgl. Merx, Kommentar II 1, 228f.; J. Weiß, Das älteste Evangelium 203f.; Klostermann im Handbuch z. St.

und etwas tun muß, was ihm selbst leid tut. Frauenlist spinnt die Intrige, aber ihr passiver Held ist der König. Das Motiv ist allbekannt, und man braucht gar nicht nur an alttestamentliche Vorbilder zu erinnern — darüber gilt, was oben (S. 69ff.) über die Kindheitsgeschichte gesagt wurde. Man wird die Erzählung also nicht Legende nennen können, da Johannes nicht der Träger der Handlung ist; wir haben es vielmehr mit einer Anekdote über Herodes zu tun.

Markus bietet die ausführlichere Form der Geschichte: Herodias haßt den Täufer; ihr Gatte hört ihn gern, wenn auch nicht ohne eine gewisse verlegene Scheu. Am Geburtstag des Herodes findet ein Gastmahl der Großen von Galiläa statt. Die Tochter geht hinein, tanzt, gefällt und wird von Herodes zweimal aufgefordert, einen Wunsch zu tun — das zweite Mal mit dem bekannten Versprechen. Sie geht zur Mutter hinaus, holt sich von ihr Rat, geht wieder hinein und tut ihre Bitte. Herodes ist betrübt, muß aber nachgeben, sendet den *σπεκουλάτωρ*[1] ab und läßt das Haupt des Täufers holen. Die Jünger des Getöteten begraben ihn. Matthäus ist wesentlich kürzer: lediglich aus Furcht vor dem Volk hat Herodes den Täufer bisher leben lassen. Von dem Gastmahl hören wir nichts; das Mädchen tanzt *ἐν τῷ μέσῳ*[2]. Und der einmaligen Zusage des Herodes folgt — an Stelle des Hinundher bei Markus (6 24f.) — der Passus: *ἡ δὲ προβιβασθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆς· δός μοι, φησίν, ὧδε ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ* (Mt. 14 8). Die Erwähnung des Scharfrichters fehlt; hinzu kommt aber die Notiz, daß die Jünger des Johannes den Vorgang Jesu gemeldet haben.

Die Frage nach der Priorität des einen von den beiden Texten wird verschieden beurteilt. Die Differenzen zwischen beiden Evangelien lassen sich eben in zweifachem Sinn deuten: entweder Matthäus hat Herodes und Herodias zusammengezogen und so fälschlich jenem den Haß seiner Frau gegen Johannes angedichtet, oder Matthäus hat hier das Ursprüngliche, und Markus hat nach Novellistenart ein persönliches Verhältnis des

1. Lehnwort aus dem Lateinischen: Kundschafter, Eilbote, Scharfrichter — vgl. Klostermann im Handbuch z. St.

2. in publico, vgl. Holtzmann z. St. Es sind also Zuschauer vorausgesetzt.

Herodes zum Täufer hinzu gedichtet. Entweder Markus spaltet die einfache Originalnotiz des Matthäus von dem Versprechen des Herodes in zwei Dubletten oder er hat eine wirksame Steigerung geschildert, und diese Schilderung ist von Matthäus verkürzt worden[1]. Auf Grund solcher Einzelbeobachtungen wage ich keine Entscheidung; wohl aber scheint mir folgende Überlegung zu Gunsten der Priorität des Markusberichtes zu sprechen. Die Pointe ist, auch bei Matthäus, daß sich der König in seinem Schwur fängt. Wirksam ist diese Pointe nur, wenn die Ausführung des Versprechens dem Schwörenden höchst ungelegen kommt. Völlig zerstört aber ist dies Acumen, wenn die Ausführung des Schwurs eine im Stillen längst gehegte Absicht (Mt. 14 5a!) dessen verwirklicht, der eigentlich der Düpierte sein soll. Maßgebend ist schließlich das Urteil über den Charakter der Erzählung: sieht man in ihr im wesentlichen eine Johannesnachricht, dann erscheint der knappe Matthäusbericht als Grundform, der Markustext als novellistische Erweiterung. Ich halte nach allem Gesagten das Gegenteil für richtig: Matthäus scheint mir die gekürzte Form zu bieten; eine weitere Kürzung ist die Streichung des Philippusnamens in seinem Text bei D und anderen. So läuft schließlich die ganze Kontroverse auf die Frage hinaus, mit der diese Untersuchung der beiden Berichte begonnen worden ist, auf das Stilproblem[2].

1. Vergleicht man die Ableitung des Matthäusberichts aus Markus, etwa bei B. Weiß (bei Meyer[9]) oder Wernle (Synoptische Frage 154 f.) mit den Ausführungen entgegengesetzter Tendenz bei R. A. Hoffmann (Das Markusevangelium und seine Quellen 259 ff.), so überkommt einen mindestens eine stark skeptische Stimmung in bezug auf die Sicherheit der Synoptikerkritik.

2. Von dieser Basis aus beurteile ich den bedeutsamsten Kontroverspunkt folgendermaßen. Die Betrübnis des Herodes bei Matthäus ist und bleibt ein Anstoß. J. Weiß (Ält. Ev. 202 Anm. 1) will ihn beseitigen, indem er Mt. 14 9 als Interpolation streicht, weil dieser Vers dem nächsten vorgreife. Der unklare Zusammenhang der beiden Verse erklärt sich aber, wenn man in ihnen eine Reproduktion von Mk. 6 26. 27 sieht; dort ist der Gedankenfortschritt deutlich: a) wegen des Schwurs .... wollte er ihr's nicht weigern b) alsbald sandte er hin ..... So bleibt der Anstoß und damit das Zeichen sekundärer Bildung im Matthäustext stehen. Wenn R. A. Hoffmann (D. Markusev. u. seine Quellen 261) aber, um ihn zu beseitigen, von der Betrübnis jedes »einigermaßen normal empfindenden Menschen« spricht, der sich »durch Laune oder

Wir betrachten die Stellung der Perikope bei Markus und Matthäus. In beiden Evangelien steht der Erzählung eine (auch Lk. 9 7—9 überlieferte) Einleitung (Mk. 6 14—16; Mt. 14 1—2) voran, die man »Herodes und Jesus« überschreiben könnte. Auch hier kommt es darauf an, das Acumen des Abschnitts festzustellen, um so mehr, als die Komposition des Markus an dieser Stelle mehrfach Spuren redaktioneller Bearbeitung zeigt. Mit Herodes beginnt der Bericht, mit Herodes schließt er; seine Beziehung zu Jesus, sein Urteil über ihn steht im Vordergrund. Daneben macht sich ein anderes Interesse geltend: die verschiedenen Stimmen über Jesus zu sammeln. Aber dieses zuletzt genannte Element ist offenbar sekundär: Mk. 6 15. 16 enthält in Wirklichkeit nur eine Bemerkung, die ad vocem Johannes aus Mk. 8 28 eingefügt ist. Dem Erzähler kommt es also darauf an, zu melden, was Herodes meinte[1], und er (oder ein anderer) hat seinen Bericht mit der Aufzählung von allerlei Volksstimmen über Jesus ausgeschmückt.

Dieser Erzählung von Herodes und Jesus fehlt der Zusammenhang. Zunächst nach rückwärts: über das Objekt von ἤκουσεν V. 14 zerbricht man sich vergebens den Kopf, denn die vorher erzählte Aussendung der Zwölf kann unmöglich Herodes dazu treiben, Jesus für den wiedererstandenen Täufer zu halten. Der Abschnitt muß vielmehr ursprünglich in Verbindung mit einer Erzählung von Taten Jesu gestanden haben, vielleicht mit der Wundererzählung Mk. 4 35—5 43. Auch nach vorwärts fehlt der Zusammenhang: sollte jenes Urteil des Herodes auch schon ursprünglich so pointenlos erzählt worden sein, ohne daß eine Folge davon berichtet wurde? Daß Herodes sich nicht bei den Gesprächen anderer über Jesus beruhigen kann, fühlt Lukas, wenn er 9 9 hinzufügt: und er suchte, daß er ihn zu sehen bekäme. Die Spur von einer solchen Pointe des Abschnittes, der dann von einer Bedrohung Jesu erzählen würde, findet man wohl in dem Mk. 6 31 berichteten Rückzug Jesu in die Einsamkeit[2]. Dieser ist durch die Heimkehr der Jünger und ihre Erholungs-

---

Sinnlichkeit zu einer Torheit hat hinreißen lassen«, so ist zu erwidern, daß ein orientalischer Fürst allerdings nicht ein normal empfindender Mensch im modernen Sinne genannt werden darf.

1. Lies ἔλεγεν mit ℵAC gegen BD (ἔλεγον).
2. Wellhausen, Markus 50f.

bedürftigkeit (*ἀναπαύσασθε ὀλίγον!*) nicht gerade im Sinne des Evangeliums motiviert. Die uns in Mk. 6 vorliegende Verbindung von Abschnitten ist also eine künstliche und nicht eine künstlerische. Man könnte dies letztere Urteil fällen, wenn man 6 14—29 als eine bewußte Ausfüllung der Pause ansehen dürfte, die zwischen der Aussendung der Zwölf und ihrer Rückkehr liegt; allein diese Kluft wird ja durch den summarischen Bericht über den Erfolg der Jünger 6 13 überbrückt — und im übrigen ist es ein dem Evangelium wohl nicht sehr konformer Gedanke, die Jüngermission durch eine Herodesanekdote zu unterbrechen.

Endlich: wie steht es in diesem Zusammenhang mit der Geschichte vom Ende des Täufers? Äußerlich erscheint sie als eine »große Parenthese, in der alle Verba der Logik nach, wenn auch vielleicht nicht für den naiven Erzähler, plusquamperfektischen Wert haben« [1]. Wenn die oben ausgesprochene Vermutung von dem verlorenen Schluß der Herodesepisode (6 14ff.) richtig ist, dann wäre vor 6 31, dem Vers, der unmittelbar auf die Erzählung von den Nachforschungen des Herodes nach Jesus gefolgt sein müßte, kein Platz mehr gewesen für die Geschichte vom Tode des Täufers. So dürfen wir vermuten, daß die Anekdote vom Herodes (Mk. 6 17ff.) jenen Schluß der Episode 6 14—16 verdrängt hat [2].

Matthäus folgt dem Markusbericht mit einigen Abweichungen. Er beginnt 14 1 mit einem neuen Ansatz: *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* (vgl. 11 25. 12 1), um mitzuteilen, daß Herodes »das Gerücht von Jesus« hörte [3]. In der folgenden, stark gekürzten Erzählung

1. Klostermann im Handbuch z. St.

2. Die Erzählung hat die Worte des Herodes berichtet: Johannes, den ich habe enthaupten lassen, ist erstanden. An diesen Relativsatz ist jene Anekdote angefügt, die wiederum ausläuft in den Bericht, wie der Scharfrichter den Täufer im Gefängnis enthauptet (beide Male *ἀποκεφαλίζειν*), und wie sein Haupt dem Mädchen und endlich der Herodias gegeben wird. V. 29 bringt einen Nachtrag, der fast den Eindruck macht, als sollte mit der Erwähnung der Johannesjünger der Übergang zu Jesu Jüngern (V. 30) und damit zur Geschichte Jesu hergestellt werden. Deutlich wahrnehmbar ist solche Tendenz in der Matthäusform des Verses (14 12): die Johannesjünger melden Jesus das Vorgefallene.

3. Da Mt. die Aussendung der Zwölf schon im Zusammenhang

läßt sich, von kleineren Änderungen abgesehen, das Streben wahrnehmen, das Stück aus einer Anekdote von einem mit Märchenzügen ausgestatteten König in eine auf historischem Boden verlaufende Geschichte umzuwandeln[1]. Der Bericht ist sachlicher, weniger anekdotenhaft gehalten.

Lukas hat die Geschichte vom Ende des Johannes überhaupt nicht, sondern bringt 9_{7-9} nur die Herodesepisode mit der kurzen Erwähnung des Täufers und seiner Hinrichtung. Zur Motivierung dieser Lücke gibt man an, daß er die Täufergeschichte ja schon in 3_{19}f. zum Abschluß gebracht habe[2]. Aber die Notiz von der Gefangennahme lassen die Frage nach dem endlichen Ausgang der Sache noch offen — darum ist jene Motivierung nicht ausreichend. Warum hat Lukas die Geschichte nicht? Daß er sie schon gekannt hat, scheint mir aus 3_{19} hervorzugehen: *ἐλεγχόμενος ὑπ' αὐτοῦ περὶ Ἡρωδιάδος τῆς γυναικὸς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ* — zweifellos eine Anspielung auf unsere (oder eine ähnliche) Geschichte. Warum Lukas die Sache aber nicht ausführlich erzählte, das lassen uns möglicherweise die Worte erkennen, die der eben zitierten Angabe folgen: *καὶ περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν ὁ Ἡρώδης*. Diese Worte scheinen keine Tradition anzugeben — dazu sind sie zu unbestimmt gehalten; sie sind also wohl ein Zusatz des Lukas. Aus welchem Grunde hätte er sie dann angefügt? Wir können im dritten Evangelium oft das Bestreben des Autors erkennen, die Tradition durch eigene Komposition nach Wahrscheinlichkeitsargumenten zu ergänzen, vgl. 3_{15} (S. 52f.) 7_{21} (S. 33 A. 1) 10_1 11_{1a} (S. 43) $23_{2.\,5.\,56}$. In dieser Weise könnte Lukas auch hier gearbeitet haben, weil er die bei Markus überlieferte Anekdote für ergänzungsbedürftig hielt und meinte, der Täufer müsse wohl noch *περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν ὁ Ἡρώδης* etwas gesagt haben. Das ist natürlich nur eine Vermutung; ist sie richtig, so würde Lukas die Perikope absichtlich weggelassen haben[3].

einer Redetradition im 10. Kapitel berichtet hat, läßt er sie hier aus. hat also überhaupt keinen Zusammenhang für die Herodesepisode. auch nicht den schlechten des Markus.

1. Herodes heißt 14_1 auch nicht *βασιλεύς* wie bei Markus, sondern *τετραάρχης*.

2. B. Weiß, Quellen des Lukasevangeliums 36.

3. In diesem Schweigen des Lukas liegt nach alledem nicht eine

Übrigens brauchte Lukas die Erzählung vom Tode des Täufers nicht (wie die Seitenreferenten), um einen für Jesus bedrohlichen Abschluß des Berichtes vom Herodes (Lk. 9 7 9) zu verdecken; denn er hat diesen Abschluß erhalten: aus Lk. 9 9b in Verbindung mit Lk. 13 31ff. ergibt sich die Nachricht, daß Herodes — durch die Gerüchte über Jesus in Besorgnis gebracht — versucht hat, ihn in seine Hände zu bekommen.

Welches ist der Ertrag der Erzählung vom Ende des Täufers für dessen Geschichte? Zwei Aussagen fallen als die wichtigsten ins Auge:

1) Herodes hat Jesus für den wiederkehrenden Täufer gehalten (und Jesus ist daraufhin wahrscheinlich vor Herodes zurückgewichen).

2) Herodes hat den Täufer — eigentlich gegen seinen Willen — infolge einer Intrige der Herodias töten lassen.

1) Es hieße die Verbreitung des Wiederkunftsglaubens in der damaligen Zeit zu gering einschätzen, wollte man die Möglichkeit bestreiten, daß Herodes in Jesus den Täufer zu sehen glaubte. Und gerade wenn wir erkannt haben, daß das Zurückweichen Jesu das notwendige Nachspiel zu jenem Urteil des Herodes ist, werden wir dieses für geschichtlich nicht unwahrscheinlich zu halten haben. Denn jene Nachricht von einem Weichen Jesu vor einem irdischen Herrscher läuft aller späteren Legendenbildung so sehr zuwider, daß sie — läßt sie sich auch nur im Durchschimmern erkennen — ein hohes Maß von geschichtlicher Glaubwürdigkeit beanspruchen darf. Dadurch wird auch der (unter 1) erwähnte) Glaube des Herodes historisch gestützt. Für die Bedeutung Jesu oder des Täufers hat dieses Urteil aber kaum etwas zu sagen, denn wer will wissen, welches vage Gerücht über Jesus dem Fürsten zu Ohren gekommen ist?

2) Nach Josephus Ant. XVIII 5 hat Herodes den Täufer aus politischen Motiven gefangen genommen und ihn dann auf der Feste Machärus hinrichten lassen. Einen letzten Anstoß zur Hinrichtung nennt Josephus nicht, während andererseits die Synoptiker von politischen Motiven nichts berichten. Es fragt sich, ob Markus oder Josephus im Recht ist. Die geschichtliche

Korrektur der Nachricht Mk. 1 14, daß Jesus erst nach des Täufers Gefangennahme aufgetreten sei (Spitta; vgl. S. 38 dieser Untersuchung A. 2).

Kritik pflegt auf Anekdoten wie die vom Schwur des Herodes nicht viel zu geben und mit Recht: auch in der Gegenwart läßt sich bisweilen verfolgen, wie eine Anekdote bald vom einen, bald vom anderen erzählt wird, und wie das Volksgerede solche Geschichten ohne sonderliche Treue, bisweilen mit einer Neigung zur Verunglimpfung der handelnden Personen weitergibt. Doch bietet ein solches allgemeines Urteil keine sichere Basis für den Einzelfall, und es bedarf der im Anhang gegebenen Untersuchung der Josephusnachrichten, ehe man zwischen Markus und Josephus eine Entscheidung treffen kann. Vorläufig erscheint als geschichtlich, weil von beiden Berichterstattern beglaubigt, die Tatsache, daß Johannes auf Befehl des Tetrarchen Herodes gefangen gesetzt und hingerichtet worden ist.

Die Art, wie er vom Schauplatz verschwand, hat offenbar allerlei Gerüchte in der Menge zur Folge gehabt. Das Volk glaubt nicht an den Tod seines Helden, wenn es die Zuverlässigkeit der Kunde nicht irgendwie nachprüfen kann; es flüstert und raunt dann lieber davon, daß der Heros in Wahrheit noch lebe. So konnte es kommen, daß man in Jesus den Täufer wiedererkannte (Mk. 6 14—16; 8 28 und Parallelen) — übrigens ein Beweis dafür, daß beide Männer nicht nebeneinander gewirkt haben. Andere im Volke mögen an ein durch Gott unmittelbar bewirktes Ende des gottgesandten Propheten geglaubt haben, an eine Entrückung, wie sie von Henoch, Moses, Elias überliefert war. Vielleicht liegt hier eine Wurzel des »Elias-Glaubens«.

Eine eigenartige Bedeutung des Täufers für die evangelischen Schriftsteller ergibt sich aus den synoptischen Berichten. Einmal ist er ihnen derjenige, der ihren Herrn zum Messias gesalbt hat; andererseits eben doch nur der Wassertäufer, dessen Wirken lediglich einen Hinweis auf das kommende Reich enthält. Schon aus diesem Doppelverhältnis erhellt, was auch die kritische Untersuchung der Texte bezeugt: ein bestimmtes Verhältnis zu Jesus hat Johannes zur Zeit seines Wirkens nicht eingenommen. Eine nicht ganz sichere Stellung der Christen zu den Johannesjüngern war die Folge davon: Verehrung für den Täufer des Herrn auf der einen, Protest gegen ein Stehenbleiben bei dem »Vorläufer« auf der anderen Seite — zwischen

diesen Polen konnte man schwanken. Und so erklärt sich auch die Haltung der synoptischen Berichte.

III. Das Zeugnis der Apostelgeschichte von den Beziehungen der Christen zum Täuferkreis.

Das Werk des Johannes war mit seinem Tode nicht untergegangen. Es lebte fort in den Kreisen der Johannes-Jünger. Aber diese sahen sich einer ganz veränderten Situation gegenüber. Sie standen nicht mehr im Mittelpunkt einer Volksbewegung wie zu Lebzeiten ihres Meisters. An diesem Teil hatte die junge christliche Bewegung das Erbe des Täufers angetreten. So werden bei den Johannesjüngern die äußeren Kennzeichen ihres Kreises, Askese, Gebetsübungen, Taufe eine besondere Bedeutung erlangt haben; ihre Gemeinschaft wird durch diese Eigentümlichkeiten zusammen gehalten worden sein. Es lag in der Natur der Sache, daß diese Gemeinschaft in manchem vorbildlich für die werdende christliche Gemeinde wurde. Daß die christliche Fastensitte dem Täuferkreis entstammt, bezeugt wohl die gegenwärtige Gestalt der Perikope Mk. 2 18ff; daß auch die Lk. 5 33 bezeugten Gebetsübungen der Johannesjünger nicht ohne Einfluß auf die christliche Gemeinde geblieben sind, ist ebenfalls glaublich (vgl. S. 42. 45). Daß eine Abhängigkeit von den Johannes-Jüngern auf Seiten der Christen auch in dem Stück wahrscheinlich ist, das der Täuferkreis als seine besondere Domäne betrachten durfte, der Taufe[1], liegt auf der Hand. Unsere älteste Überlieferung weiß nichts von einem Taufbefehl in Jesu Mund. Dagegen haben die Täuferkreise der christlichen Gemeinde, wie die Texte vom Fasten und vom Gebet beweisen, so nahe gestanden, daß das Beispiel ihrer Taufpraxis

1. Es handelt sich natürlich nur um die Form des Ritus, nicht um die mit ihm verbundenen Gedanken.

nicht ohne Einfluß auf die Christen geblieben sein kann. Überdies hören wir in der Apostelgeschichte von Christen, die noch nichts von einer christlichen Taufe wissen, sondern nur die Johannestaufe kennen gelernt haben. Es handelt sich um die berühmte Stelle Act. 19 1ff.

Paulus trifft in Ephesus zwölf »Jünger« — *μαθηταί* bedeutet hier zweifellos »Christen«[1] — die »zum Glauben gekommen sind« (*πιστεύσαντες*). Paulus fragt sie, ob sie den Geist empfangen haben. Die Frage nimmt in diesem Zusammenhang Wunder; sie stellt lediglich das Mittel des Autors dar, das, was als Antwort gegeben wird, der Erzählung einzufügen. Paulus erfährt, daß sie den heiligen Geist nicht kennen: das veranlaßt ihn zur Frage nach ihrer Taufe. Die Befragten sind aber gar nicht im christlichen Sinn getauft, sondern haben nur die Johannestaufe empfangen; das bedeutet natürlich nicht, daß die Johannestaufe sie zu Christen machte, sondern daß sie früher zu den Johannesjüngern gehörten; später wurden sie dann christliche »Jünger«. Was ihnen fehlt, erhalten sie nun: Taufe und heiligen Geist — dieser äußert sich in *χαρίσματα*.

Ohne auf die Frage nach der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit einzugehen, stelle ich hier die wichtigsten Beobachtungen zusammen, zu denen der Text Anlaß gibt:

1) es gibt Christen ohne die — im Sinne der Apostelgeschichte notwendigen — Beglaubigungszeichen des Christen: Taufe und Geistesgaben.

2) dieselben geben an, die Johannestaufe empfangen zu haben.

3) sie werden zu Vollchristen im Sinne der Apostelgeschichte, indem sie sich *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* taufen lassen und indem sie durch die Handauflegung des Paulus den heiligen Geist empfangen.

Ein Seitenstück zu dieser Perikope bildet der Apollos-Abschnitt Act. 18 24ff. Aber ein viel unklareres Seitenstück; denn während dort, Act. 19, deutlich gesagt war, was die Betreffenden bereits sind und was ihnen noch fehlt, bleibt hier alles im Dunkeln. Die zuerst untersuchte Erzählung hatte ihre Pointe darin.

1. Vgl. den Gebrauch von *μαθηταί* in der Apostelgeschichte und besonders 11 26.

daß jene Jünger sozusagen die kirchliche Vollreife erlangten. Die Voraussetzung dafür, ihr kirchlich unfertiger Stand, wird in dem Dialog zwischen ihnen und Paulus entwickelt. Die Pointe des Apollos-Abschnitts ist die Sendung des Apollos nach Korinth und seine Judenpredigt daselbst[1]; die Frage nach der kirchlichen Reife wird nur berührt, nicht in einem Dialog, sondern in gelegentlichen Bemerkungen des Autors. Danach ist Apollos ein gelehrter, schriftbewanderter alexandrinischer Jude, der über den »Weg des Herrn«[2] belehrt nun eifrig selber in der Synagoge τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ lehrt — ist er ein μαθητής, der »zum Glauben gekommen ist«? — und zwar ζέων τῷ πνεύματι — hat er dieses Pneuma durch Handauflegung erhalten? — Er »kennt« (ἐπιστάμενος) aber nur die Taufe des Johannes — hat er sie selber empfangen? — Priscilla und Aquila legen ihm noch genauer den »Weg Gottes« aus — empfängt er nun die christliche Taufe oder die Handauflegung?

Die Fragen zeigen, wieviel Unklarheiten der Abschnitt im Vergleich zu Act. 19 1ff. enthält. Doch läßt sich folgendes feststellen:

1) es gibt einen, der eine Jesus-Lehre vorträgt, dabei aber nur von der Johannestaufe weiß, also die christliche Taufe nicht kennt, geschweige denn empfangen hat.

2) derselbe wird durch genauere Darlegung der Lehre zum Lehrer der korinthischen Gemeinde geeignet gemacht.

Die Wendung ist bei jenen Zwölf größer, einschneidender als bei Apollos, aber auch äußerlich mehr zu bemerken (denn der Geistesempfang dokumentiert sich in Geistesgaben). Aber immerhin ist die Verwandtschaft beider Abschnitte, die Ähnlichkeit der in ihnen enthaltenen Probleme so groß, daß eine gemeinsame Untersuchung gerechtfertigt erscheint. Als rätselvoll hat man diese Stellen zumeist empfunden; neuerdings sind sie von William Benjamin Smith[3] in einen größeren Zusammenhang gestellt worden. Die Probleme beider Texte müssen hier untersucht werden, weil nur eine ausreichende Orientierung die Bedeutung der Johannestaufe in beiden Abschnitten klar-

1. Harnack, Apostelgeschichte 103.

2. D. h. hier sicher die christliche Lehre oder ein Stück aus ihr, vgl. V. 26.

3. In dem Aufsatz »Der vorchristliche Jesus«, Gießen 1906.

stellen kann. Ich gruppiere diese Probleme unter folgenden Gesichtspunkten:

1) waren solche Halbchristen vorhanden (als Halbchristen bezeichne ich sie hier vom Standpunkt der Apostelgeschichte aus) und wie erklärt sich ihre Existenz?

2) wie erklärt sich die Erwähnung der Halbchristen in Verbindung mit dem Täuferkreis?

10. Das Problem des Halbchristentums.

Es handelt sich Act. 18. 19 um Leute, die etwas von Jesus wissen, sich aber von den Christen unterscheiden; ihre Religion kann als eine Art Synkretismus — im weitesten Sinn des Wortes — bezeichnet werden. Act. 19 werden ja auch weiterhin, V. 13ff., synkretistische Phänomene geschildert. Im allgemeinen aber hat der Autor der Apostelgeschichte andere Ziele im Auge als die Darstellung dieser komplizierten religionsgeschichtlichen Größen; er schildert im wesentlichen nur den Hauptstrom des Christentums, der die neue Lehre von Jerusalem nach Rom trägt. Es läßt sich aber aus anderen Texten das Vorhandensein inoffizieller, d. h. von jenem Strome weniger berührter, christlicher Kreise erweisen. Wir hören nämlich im Neuen Testament mehrfach, daß Exorzismen in Jesu Namen von Leuten ausgeübt werden, die nicht zu den Jüngern und zur Gemeinde gehören.

Die bedeutsamste Stelle ist Mk. 9_{38-40}[1]. Es handelt sich um einen, der Jesu Namen zum Geisteraustreiben[2] braucht, aber sich nicht zum Zwölferkreis hält. Jesus will ihn gewähren lassen, denn »wer nicht wider euch[3] ist, der ist für euch«. Daß hier nicht Zustände zur Zeit der Wanderung Jesu nach Jerusalem gemeint sind, sondern Verhältnisse in der Gegenwart des Autors,

1. Das Stück fällt völlig aus dem Zusammenhange heraus (Vers 41 ist ein notdürftiges Bindemittel), darf darum gesondert untersucht werden.

2. Der große Pariser Zauberpapyrus mit seiner Verwendung des Namens Jesu (3019f. ed. Wessely, Wiener Denkschriften 36) liefert ein spätes Analogon.

3. ὑμῶν statt ἡμῶν nach AD, weil es sich nicht um Zugehörigkeit zu Jesus, sondern zu den Aposteln handelt, siehe Lukas! vgl. Wellhausen, Markus z. St.

beweist der Tempuswechsel: εἴδομεν sagt Johannes — wir sahen, einmal, nicht jetzt, auch nicht unmittelbar vorher (auf dem Verklärungsberg!) — und Jesus antwortet, als ob der Betreffende noch da wäre: μὴ κωλύετε αὐτόν — das ist eine Anweisung für die Gegenwart.

Eine andere Beurteilung solcher Exorzismen zeigt Mt. 7 22f. Die Verse schildern, wie »an jenem Tage« Propheten, Exorzisten, Wundertäter sich darauf berufen werden, daß sie ihre Tätigkeit in Jesu Namen ausgeübt hätten — der Sache nach eine genaue Parallele zu Mk. 9 38 —, daß Jesus aber die Gemeinschaft mit ihnen leugnen werde: οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς, d. h. hier: ich habe euch niemals anerkannt, zu den Meinen gerechnet. Von dem ethischen, gegen den bloßen Lippenglauben gerichteten Sinn des vorhergehenden Verses ist in Mt. 7 22f. nichts zu spüren; hier handelt es sich nicht mehr um Lippenglauben und Tatglauben, sondern um die von Jesus anerkannten Jünger und seine unberechtigten Nachfolger. Deren einziges Vergehen ist es, zu wirken, ohne daß Jesus sie »kennt«. Die Geschichte Act. 19 13ff. liest sich wie ein Beispiel dazu. Hier haben wir Exorzisten, die den Namen Jesu brauchen, natürlich weil sie an seine Heilkraft glauben; sie sind also nicht Heuchler, aber allerdings auch nicht legitimierte Christen und werden darum von dem bösen Geist nicht anerkannt, nämlich als Leute, die ihm zu gebieten haben[1].

Die Frage, wie Jesus selbst über solche Exorzisten geurteilt haben könnte, dürfte generell schwer zu entscheiden sein. Die Tatsache aber, daß sich die skizzierte doppelte Beurteilung solcher Leute in den Evangelien findet, läßt uns erkennen, daß es solche Exorzisten gab, und daß ihre Existenz ein Problem für die Gemeinden war.

Smith[2] zieht aus dem eben geschilderten Tatbestand nicht

1. Ob vielleicht das exklusive Wort Mt. 12 30 = Lk. 11 23 in ähnlichem Sinn aufzufassen ist (vgl. auch Wellhausens Bemerkung zu Mt. 12 30)? Inwieweit Simon Magus (Act. 8 9ff.) und Elymas (Act. 13 6ff.) hierher gehören (Smith a. a. O. 10ff. 16ff.), wage ich nicht zu entscheiden.

2. Ich lege Wert auf die Konstatierung der Tatsache, daß diese Abschnitte meiner Untersuchung entstanden sind, ehe die Vorträge von Drews das Thema aktuell machten. Die Drews-Literatur hier einzu-

nur den Schluß, daß das Christentum schon vor Paulus mehrere Zentren besessen habe, sondern den viel weitergehenden, daß der Jesuskult an diesen Zentren schon vor der christlichen Zeit eingebürgert gewesen sei, mithin, daß »Jesus« in einem Zusammenhang wie Act. 18$_{25}$ nicht eine geschichtliche Person, sondern eine Gottheit bezeichne. Die Erkenntnis, daß das Christentum nicht bloß den in der Apostelgeschichte gezeichneten Weg gegangen ist, sondern daß es sich von vielen Punkten aus verbreitet hat, ist gewiß richtig und wird durch die erwähnten Texte geradezu gefordert. Die Frage ist nur, ob jene halbchristlichen Gruppen wirklich nichts von einer geschichtlichen Wirklichkeit empfangen haben und ganz allein aus der Idee von einem ›Retter‹ »Jesus« entstanden sein können. Die Frage wird von dem zu verneinen sein, der sich bemüht, den Entstehungsmöglichkeiten solchen Halbchristentums nachzugehen.

Die engste Anhängerschaft Jesu hat sich nach dem Bericht der Apostelgeschichte in Jerusalem zusammen gefunden. Aber wo bleiben die Reste der Bewegung im Heimatlande Jesu? Nach den Synoptikern ist die Predigt Jesu in Galiläa teilweise auf fruchtbaren Boden gefallen, d. h. die Menge hat ihn als Heiland in der eigentlichen Bedeutung des Worts verehrt und in diesem Sinne an ihn geglaubt, ohne daß man, wie jene Zwölf, alles verlassen hätte und ihm nachgefolgt wäre. Von Galiläa aus mag sich der Glaube an diesen »Retter Jesus« verbreitet haben. Als σωτήρ wurde Jesus vorgestellt; darum gebrauchte man seinen Namen bei Exorzismen und anderen Machttaten. Der Soter-Titel konnte auf hellenistischem Boden leicht zu weiteren Folgerungen, ja zu einer Art Jesuslehre führen. So erklärt gerade die historische Wirksamkeit Jesu die Entstehung verschiedener, mit Jerusalem in keiner Verbindung stehender halbchristlicher Gruppen besser als die Annahme eines Jesuskults, von dem unsere Quellen schweigen.

Die Anhänger solcher halbchristlichen Kreise werden sich aus den verschiedensten Schichten rekrutiert haben. Dementsprechend kommen als Rahmen des Jesusglaubens in diesen Kreisen allerlei jüdische oder synkretistische Elemente, helleni-

arbeiten, erschien mir nicht geboten, zumal da ich meine Stellung zur Sache ThLZ 1910, 545ff., 1911, 135ff. dargelegt habe.

stische Mysterien, orientalische Mythen, auch wohl Gedanken der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie in Betracht, sofern sich nur die Erlösererwartung, die Idee eines Retters mit ihnen verbinden ließ. Ihre Einheit erhielten diese Elemente durch den Glauben, daß der von ihnen erwartete Heiland, Retter, Erlöser, Messias, Gott — oder wie sie ihn sonst nannten — Wirklichkeit geworden sei in Jesus. Die Idee eines Erlösers reicht hier nicht aus; was jenen synkretistischen Gebilden den gemeinsamen christlichen Einschlag gegeben haben wird, ist gerade die Überzeugung von dem geschichtlichen Leben dieser Person.

Man könnte fragen, was man sich unter dem *διδάσκειν τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* Act. 18 25 denken, was unter einem Jesusglauben vorstellen solle, der wenig oder keinen Zusammenhang mit den Zeugen des Lebens Jesu hatte — man könnte dies fragen, wenn nicht Paulus wäre, Paulus, der nach seiner eigenen Darstellung in Gal. 1. 2 sein Evangelium nicht von den Zwölfen erhalten hat, dessen Christusfrömmigkeit auf eine Beziehung zu den Details der Wirksamkeit Jesu verzichtet — auch wenn er solche Details kennt —, dessen Christuslehre deutliche Spuren seines vorchristlichen Messiasbildes aufweist, dessen Christusglaube einzig durch die Tatsache seines Damaskus-Erlebnisses gebildet worden ist, d. h. durch die Überzeugung, daß der von ihm erwartete Messias und Erlöser in Jesus Wirklichkeit geworden sei[1]. Diese Botschaft verkündigen kann man *διδάσκειν τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* nennen. Paulus unterscheidet sich von allen synkretistischen Gruppen ganz wesentlich: erstens hat ihn die Tiefe seiner Religiosität davor bewahrt, synkretistische Elemente für wesentlich zu halten; er hat das Christentum nicht zunächst in Lehre, Spekulation, Mythologie, sondern vor allem in Frömmigkeit gesehen. Zweitens hat er, obwohl eigentlich ein Außenseiter, doch die Verbindung mit dem jerusalemischen Zentrum

1. Smith a. a. O. 7 schreibt: Apollos »wußte nichts von dem Lehrer« (Jesus), »seiner Botschaft, seinem Lebenslauf, seiner Persönlichkeit, seinem Leben, seinem Tode, seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Denn wenn er auch nur etwas davon wußte, mußte er alles wissen«. Dieser Satz erledigt sich durch den Hinweis auf Paulus. Denn Paulus predigt Tod und Auferstehung, ohne auf Leben und Lehre Jesu einzugehen (2. Kor. 5 16!). Wieviel er davon wußte, steht dahin. Aber Smiths »so mußte er alles wissen« wäre für Paulus ein sehr unüberlegter Schluß.

des Christentums gesucht, gefunden und allen Anfeindungen zum Trotz festgehalten. Drittens hat er durch seine Mission dem Christentum Erfolge gebracht, wie sie nach unsern Zeugnissen keinem der Zwölf geglückt sind — und zwar einem Christentum, das in sich die Verbindung zwischen Urgemeinde und Hellenismus herstellte. Damit hat er auch den halbchristlichen Gruppen die Möglichkeit des Anschlusses an das Christentum der Urgemeinde gegeben. Es ist also, wenn nicht gute Tradition — wie ich glaube —, so doch höchst charakteristische Konstruktion, daß gerade Paulus in Act. 19 1ff. die Vermittlerrolle übernimmt. Gewiß steht er turmhoch über den Synkretisten, aber er gehörte im Anfang ebensowenig zur offiziellen Christengemeinde wie sie.

11. Halbchristentum und Täuferkreis in der Apostelgeschichte.

Der Autor der Apostelgeschichte spinnt einen fortlaufenden Faden. In Jerusalem bildet sich das urchristliche Zentrum um Apostel und Almosenpfleger. Beim Tode des ersten Zeugen aus diesem Kreis ist Saulus zugegen; von diesem Zentrum aus geschehen die ersten Bekehrungen außerhalb der jüdischen Gemeinde (Kämmerer und Cornelius). Diese Ereignisse leiten über zu den Reisen des Paulus, deren Zäsur wieder die Abmachung des Apostels mit jener Zentralstelle (Act. 15), deren Ende die Gefangennahme desselben Mannes, wiederum in Jerusalem, bildet. Von Jerusalem führt ihn sein Weg nach der Welthauptstadt. Alles, was außerhalb dieser einheitlichen Strömung sich befindet, liegt dem Autor ferner; er erzählt nichts davon — nicht, weil er es nicht kann, sondern weil er es nicht will[1]. Er will Gottes Weg in der Geschichte des Evangeliums schildern. So erklärt es sich, daß er halbchristliche Gebilde von seinem Bericht im allgemeinen ausschließt. Ihr Christentum könnte nur allzu leicht als menschliche Verzerrung des Göttlichen angesehen werden. Nur undeutlich schimmern die betreffenden Tatsachen durch

1. Den besten Beweis dafür liefert der Schluß mit seinem m. E. bewußten, gewollten Abbrechen der Erzählung an einer Stelle, wo der Autor wahrscheinlich weiter berichten konnte. (Anders jetzt Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte 65ff.)

(vielleicht in der Geschichte des Simon Magus?). Unsere beiden Perikopen sind typisch für das Einmünden christlicher Nebenflüsse in den Hauptstrom, für die apostolische Legitimierung inoffiziellen Christentums. Darum erzählt er diese Fälle und verschweigt andere.

Welche Rolle spielen nun die Johannesjünger in dem in § 10 geschilderten geschichtlichen Zusammenhang? Bei der Beantwortung dieser Frage ist von Act. 19 auszugehen, da nicht sicher ist, ob Apollos als Johannesjünger gelten soll.[1] Wie jene von Johannes oder seinen Schülern getauften Leute »Jünger« d. h. Christen geworden sind, ist nicht gesagt. Ihre Bekehrung haben wir uns nach Analogie der Vorgänge zu denken, die oben (S. 92f.) vermutet wurden. Die bußfertige, getaufte, den Messias zum Gericht erwartende Gemeinde des Täufers bildet noch einen besseren Boden für den Jesusglauben als andere den Welterlöser erwartende Kreise. Das Christentum dieser Johannesleute besteht vermutlich in der Gewißheit: Jesum von Nazareth hat Gott zum Herrn und Messias eingesetzt (Act. 2$_{36}$); ihn hat er dazu bestimmt, die Welt in Gerechtigkeit zu richten (Act. 17$_{31}$). Es bleibt übrigens fraglich, ob sich das täuferische Messiasbild jener Leute bei Annahme dieses Glaubens sehr verändern mußte: falls sie keine Details des Lebens Jesu kannten, konnte das Bild des Feuertäufers, in dessen Erwartung sie getauft waren, bewahrt bleiben.

Es fehlte ihnen aber noch das, was die Geschichte der offiziellen christlichen Gemeinde bei Lukas eröffnet, der Geistesempfang — und die Taufe.

Anders liegt die Sache bei Apollos. Es fällt auf, daß Apollos weder getauft wird, noch den Geist empfängt. Für das letztere gibt es eine Erklärung: er redete nach Act. 18$_{25}$ *ζέων τῷ πνεύματι*, d. h. brennend im Geiste, und damit ist durch den heiligen Geist bewirkte Rede[1] gemeint. Also besaß Apollos den Geist schon, brauchte darum keine Handauflegung mehr,

1. So mit B. Weiß (Textausgabe) gegen Wendt (bei Meyer^{8}). — Beweis: es liegt kein Grund vor, die Stelle anders zu beurteilen wie Act. 6$_{10}$ *τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει* — diese Stelle aber gehört wieder zu Act. 6$_{3}$, wo als Almosenpfleger Männer *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας* gefordert werden; dort aber ist sicher der in der Apostelgeschichte die Gemeindeorganisation bildende heilige Geist gemeint.

sondern nur genauere Unterweisung. Allein das Fehlen einer Taufe auf Jesus gibt zu denken; die einzige Erklärung dafür scheint im Geistesbesitz zu liegen: wer schon im Geist redete, hatte keine Taufe mehr nötig. Unter diesem Gesichtspunkt aber erscheint die Taufe in der anderen Perikope (Act. 19 1ff.) fast als störende Konkurrentin des Geistesempfangs, der die eigentlich christliche Taufe darstellt, vgl. Act. 1 5: »Johannes taufte mit Wasser, ihr aber sollt in heiligem Geiste getauft werden«. Sie hat jedenfalls keine selbständige Bedeutung, sondern kann nur als Zeichen, ja vielleicht geradezu als die den Geistesempfang vermittelnde Handlung in Betracht kommen; dieser aber ist die wahre christliche Taufe. Ist dies der Fall, dann scheint es mit der Taufe ähnlich zu stehen wie mit dem Fasten nach Mk. 2 18ff.: das Christentum ist sich eines ursprünglichen Gegensatzes gegen die Praxis der Johannes-Jünger bewußt, übernimmt aber die fraglichen Bräuche im Laufe der Entwicklung aus dem Täuferkreis; infolgedessen kommt in die Texte, die jenen Gegensatz ausdrücken sollten, eine gewisse Unsicherheit[1].

Die wichtigsten Beziehungen zwischen der christlichen Gemeinde und den Johannesjüngern betreffen also Taufe, Fastensitten, Gebetssitten. Die Christen haben sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Täuferkreis übernommen. Das ergibt,

1. Zeichen solcher Unsicherheit sehe ich nicht nur in dem Nebeneinander von christlicher Wassertaufe und Geistestaufe in Act. 19, sondern auch in dem Ausdruck *ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου* Act. 18 25. Ich versuche folgende Erklärung: die Erwähnung der Johannestaufe würde eigentlich eine Taufe auf den Namen Jesu für die Folgezeit erwarten lassen. Da nun Apollos in Wirklichkeit nicht auf den Namen Jesu getauft wurde, weil die Taufe im Christentum noch nicht allgemeine Sitte war, so wagte der Verfasser nicht, zu sagen, daß Apollos die Johannestaufe empfangen habe; er wollte eben die Notwendigkeit jenes christlichen Komplements vermeiden. Und so lesen wir heute in Act. 18 25 den vorsichtigen Ausdruck *ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωαννου*, an dem nur die Tendenz klar ist, den Apollos als noch nicht völlig reifen Christen hinzustellen. Doch ist das nur Hypothese. — Eine Verbindung des Apollos mit den Johannes-Jüngern steht auch nicht völlig außer Zweifel, da die Bezeichnung *τὸ βάπτισμα Ἰωάννου* in Act. 18 25 eventuell auf die Waschungszeremonie eines anderen Kultus gehen könnte und der Name des Johannes dann nur um der Analogie willen hinzugefügt wäre.

vollends wenn Jesu Auftreten durch die johanneische Bewegung als letzte Veranlassung bestimmt war, ein Abhängigkeitsverhältnis, das die Beziehungen der Gemeinde zum Täuferkreis, soweit er sich ihr nicht anschloß, verwirren und trüben mußte. Die Gestalt des Täufers war der Gemeinde wertvoll, weil er von dem Stärkeren geweissagt hatte; der Gegensatz gegen Kreise, die leugneten, daß dieser Stärkere in Jesus gekommen war, mußte zur Vorsicht mahnen: man begann in christlichen Kreisen um dieses Gegensatzes willen die Gestalt des Johannes entweder zu übermalen oder zu eliminieren. Beweisend für das erste ist die Darstellung des vierten Evangeliums, für das letzte aber der Umstand, daß man im alten römischen Symbol die Taufe Jesu nicht erwähnt, und der andere, daß man sich überhaupt selten auf die Taufe bezieht[1].

Wie man aber die Taufbewegung ursprünglich als Ausgangspunkt des Evangeliums bewertet hat, das zeigen nicht nur die synoptischen Berichte, sondern auch die Erwähnungen des Johannes in den Reden der Apostelgeschichte. Dieselben beweisen zwar nicht allzu viel für die Denkweise der Leute, die sie gehalten haben sollen, aber destomehr für die Anschauung des Autors.

Als Ausgangspunkt der christlichen Bewegung wird das Wirken des Täufers genannt

Act. 1 22 *ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου* (Anfangsgrenze für die Zeit des Wirkens Jesu in der Rede des Petrus über die Zuwahl zum Apostelkreis). Die Geschichte des Täufers ist die *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* (Mk. 1 1) vgl. S. 47.

Act. 10 37 *ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης* (Zeitbestimmung des Wirkens Jesu in der Rede des Petrus an Cornelius). Dazu vergleiche man Mt. 11 12: seit Johannes wird das Gottesreich in der Welt verkündigt, vgl. S. 23 ff.

Zur Beglaubigung der Würde Jesu wird Johannes und seine Messiaspredigt erwähnt

Act. 13 24 f. (vgl. S. 55) *προκηρύξαντος Ἰωάννου πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ βάπτισμα μετανοίας παντὶ τῷ λαῷ*

1. Die Himmelsstimme wird weder bei den Apostolischen Vätern noch bei den älteren Afrikanern zitiert, vgl. Harnack, Sprüche 216 f.

Ισραήλ· ὡς δὲ ἐπλήρου Ἰωαννης τὸν δρόμον, ἔλεγεν· τί ἐμὲ ὑπονοεῖτε εἶναι, οὐκ εἰμὶ ἐγά[1]*· ἀλλ' ἰδοὺ ἔρχεται μετ' ἐμὲ οὗ οὐκ εἰμὶ ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λῦσαι* (in der antiochenischen Rede des Paulus).

Act. 19[4] (s. o.) *Ἰωάννης ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας, τῷ λαῷ λέγων εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν ἵνα πιστεύσωσιν, τοῦτ' ἔστιν εἰς τὸν Ἰησοῦν* (Paulus zu den Johannesjüngern).

Die beiden Taufen aber, die johanneische und die ursprünglich christliche, d. h. die Geistestaufe, werden parallelisiert, sodaß die christliche Wassertaufe ausgeschlossen erscheint (s. o.)

Act. 1[5] *Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ* (Rede des auferstandenen Christus vor der Himmelfahrt).

Act. 11[16] *Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Rede des Petrus in Jerusalem).

Auch Act. 4[27] und 10[38], wo von Jesu Salbung, d. h. von seiner Einsetzung zum Messias berichtet wird, hat man wohl an seine Taufe durch Johannes zu denken[2].

IV. Der Täufer im vierten Evangelium.

Von den ersten Versen an bis zum Beginn der Passion Christi erwähnt der vierte Evangelist den Täufer, aber in eigenartiger Weise, die zu der Art der Johannesberichte bei den Synoptikern im Gegensatz steht. Freilich beschäftigen sie sich alle vier mit dem Täufer nur im Hinblick auf Jesus; aber die Synoptiker gehen dabei wenigstens von der geschichtlichen Wirksamkeit des großen Bußpredigers aus und zeigen, wie diese Wirksamkeit ihre Erfüllung, ihre Vollendung in dem Heilandswirken des Meisters fand. Ganz anders der vierte Evangelist.

1. Über die Tendenz dieser Negation vgl. S. 55 A. 1.
2. Vgl. Bornemann, Die Taufe Jesu Christi durch Johannes 18.

Er führt uns Johannes gar nicht bei seiner Arbeit vor; auch wo es auf den ersten Blick so scheint (3 22ff.), gibt diese Arbeit doch nur den Hintergrund ab für eine Rede des Täufers über Jesus. Die Geschichte des Johannes wird zwar vorausgesetzt, Taufe und Gefangenschaft werden erwähnt, aber wer die Synoptiker nicht gelesen hat, dem sagen diese Erwähnungen sehr wenig. Im Vordergrund stehen die Aussagen des Johannes über Jesus; im halbdunklen Hintergrunde erkennen wir einige Tatsachen der Geschichte.

So eigentümlich eine solche Darstellungsweise dem erscheinen kann, der von den synoptischen Berichten über Johannes herkommt, so wenig befremdet sie, wenn man mit ihr die Schilderung anderer Personen und Ereignisse im vierten Evangelium vergleicht. Überall, allerdings in verschiedenem Grade, wird der Bericht dem Zeugnis untergeordnet; Einzelaussagen und Redekomplexe stehen voran, die Geschichten sind dazu da, ihnen Veranlassung, Zusammenhang oder Illustration zu geben. So erhebt sich die Frage: was wollte der vierte Evangelist überhaupt?

Es kann hier nicht die johanneische Frage in ihrem ganzen Umfang behandelt werden, zumal da sie vielleicht das am wenigsten gelöste Problem der neutestamentlichen Wissenschaft ist. Auch ist zum Verständnis der johanneischen Texte, die den Täufer betreffen, nicht eine sichere Beantwortung aller zum johanneischen Problem gehörigen Fragen nötig. Doch sollen hier einige allgemeine Bemerkungen über das vierte Evangelium voranstehen, die zeigen wollen, unter welchen Gesichtspunkten ich die betreffenden Texte untersucht habe.

1) Das vierte Evangelium ist für seine ersten Leser ein Gegenwartsbuch, geschrieben, »damit ihr glaubet, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes, ist« (20 31). Freilich enthalten diese Worte das Programm evangelischer Geschichtsschreibung überhaupt, aber während die Synoptiker dem angegebenen Zweck durch Erzählung von Taten und Reden Jesu gerecht zu werden versuchen, tut dies der Autor des vierten Evangeliums, indem er auf den erkennbaren, aber nicht hervortretenden Hintergrund bestimmter Ereignisse Reden und Gespräche aufträgt, in denen Gedanken über Jesus zum Ausdruck gelangen. Diese Gedanken sind die Hauptsache, alles andere — die redenden Personen,

die Veranlassung, die Begleiterscheinungen der Dialoge — sind die mit virtuoser Leichtigkeit abgetane Nebensache. Auch die Wunderberichte des vierten Evangeliums wollen in erster Linie als Illustrationen solcher Gedanken gewertet werden[1]. Man wird also im Sinne des Evangelisten handeln, wenn man sich zunächst um das Verständnis dieser Gedanken bemüht und sich nicht zu lange mit Fragen rein geschichtlicher Natur aufhält.

2) Die literarische Eigenart des Buches bringt es mit sich, daß an die Erzählungs- und Redestücke oft predigtartige Abschnitte angehängt sind, die weder die gegebene Situation voraussetzen noch die angefangenen Gedankenreihen fortsetzen (vgl. 3 16ff. 3 31ff.). Auch innerhalb der Perikopen finden sich oft Abschweifungen zu einem Lieblingsthema des Evangelisten (vgl. φῶς 9 4. 5 11 9. 10) oder zu einem später zu behandelnden Gedanken (z. B. wirft die Szene 13 31ff. in 13 2. 10f. 18f. ihre Schatten voraus). Andrerseits liebt es der Evangelist auch, eine Begebenheit in mehrere Szenen zu teilen, deren historischer Verlauf bisweilen gar nicht vorstellbar ist; er gibt dann seiner Darstellung diese aus mehreren Szenen bestehende Form offenbar nur zu dem Zweck, um für je einen Gedankengang auch immer eine besondere Szene zu verwenden. Sehr lehrreiche Beispiele bieten das erste (vgl. § 12) und das neunte Kapitel[2]; auch das Problem der Abschiedsreden gehört hierher[3]. Wie

1. Um diese Frage nach den johanneischen Wunderberichten genauer entscheiden zu können, müßte man wissen, welche Überlieferungen aus dem Leben Jesu dem Evangelisten zu Gebote standen. Daß es nicht nur die in den synoptischen Evangelien erhaltenen Traditionen waren, ist mir wahrscheinlich. Gerade je näher man durch kritische Operationen im Johannesevangelium, wie etwa durch Streichung der Festreisen, äußerlich dem synoptischen Rahmen kommt (Roland Schütz, ZNW 1907, 243ff.; Wellhausen, Das Evangelium Johannis), desto deutlicher wird es, daß die Farben jenes Hintergrundes nicht lediglich von der synoptischen Palette stammen.

2. Die abgrenzenden historischen Bemerkungen sind oft ganz irrelevant und dürfen dann nicht zu historischen Problemstellungen Anlaß geben. So sind die Angaben über Versuche der Juden, Jesus zu steinigen (vgl. 7 30 10 31. 39) m. E. häufig nur Zäsurstücke.

3. In Kap. 14 wird die Abschiedsszene bis zum Aufbruch dargestellt; die folgenden Kapitel aber enthalten Weiterführungen der in 14 geschilderten Gedanken und Stimmungen. Diese auffallende Tatsache läßt sich m. E. als Ausdruck der oben geschilderten Eigenart des Evangeliums verstehen.

diese Eigenart des Buches entstanden ist, ob durch Verarbeitung einer »Grundschrift«, durch »Überarbeitung« des Evangeliums von seiten des Verfassers oder seiner Schule, ob durch ganz unliterarisches Wachstum — das bleibe vorläufig dahingestellt. Denn solange der Charakter vor allem der erzählenden johanneischen Abschnitte noch so wenig geklärt ist, scheint mir zu einer literarischen Scheidung die nötige Basis zu fehlen[1].

3. Das Johannesevangelium ist ein Buch für Wissende. Personen und Begebenheiten der Geschichte Jesu werden häufig vorausgesetzt. Wer ist Johannes der Täufer? Wann geschah, was 1_{32}ff. erzählt wird? Wie fanden sich die zwölf Jünger zu Jesus? Welches waren die 2_{23} erwähnten σημεῖα? — Das alles sind Fragen, auf die das Evangelium keine Antwort gibt. Nicht der Hergang der Ereignisse, sondern ihre tiefere Bedeutung ist dem Autor die Hauptsache, und seine Deutung bringt er häufig schon in der Darstellung zum Ausdruck. So wird er oft — gleichviel ob bewußt oder unbewußt — zum Dichter von Legenden und Allegorien.

Für eine Untersuchung, deren Zweck es ist, aus den johanneischen Gedankengängen auf geschichtliche Verhältnisse zu schließen, und nicht, die Entstehungsgeschichte des Evangeliums selber aufzuklären, ergibt sich demnach folgende Methode: der Exeget hat die Aufgabe, in jedem Abschnitt zunächst die Hauptgedanken festzustellen. Auffällige Unterbrechungen oder dem Grundgedanken direkt zuwiderlaufende Aussagen sind auszuscheiden und gesondert zu untersuchen, ohne daß damit ein literarkritisches Urteil gefällt werden soll. Der geschichtliche Rahmen der Abschnitte wird am besten von der gewonnenen Basis aus daraufhin angesehen, ob er ein bloßes Schema ist oder an gewisse, als bekannt vorausgesetzte geschichtliche Tatsachen in freier Weise anknüpft oder endlich eine selbständige geschichtliche (oder legendare) Angabe bietet. Indirekt wird eine solche Zergliederung ja hier und da auch wohl die Untersuchung des literarischen Problems fördern können. Die Her-

1. Hier hat m. E. die Stilkritik der Literarkritik, die literarische Würdigung dem Suchen nach Quellen und nach Interpolationen voranzugehen. Diese literarische Arbeit ist aber bisher zum guten Teil noch nicht geleistet. Die sog. Einleitungsfragen, d. h. die Probleme der Echtheit und Authentie des Evangeliums haben das Interesse davon abgelenkt.

ausarbeitung einer Urschrift aber ist — das sei nochmals betont — nicht beabsichtigt[1].

Schon der Prolog des vierten Evangeliums erwähnt den Täufer zweimal. Da aber dieser Abschnitt des Werkes nach Aufbau und Inhalt zu den umstrittenen gehört, da auch die Stellung des Täufers in diesem Aufbau nach Untersuchung der anderen Täufer-Perikopen des Evangeliums leichter zu erkennen ist, so gehe ich zuerst auf die Texte ein, die sich speziell mit dem Täufer beschäftigen.

12. Das Zeugnis des Johannes.

»Und dies ist das Zeugnis des Johannes«, so setzt der Evangelist nach dem Prolog ein und gibt damit den Inhalt des nächsten Abschnitts oder mehrerer nun folgender Perikopen an. In einzelnen Szenen, die an einander folgenden Tagen spielen sollen, ist dies Zeugnis dargestellt.

Die erste Szene hat als Rahmen eine Auseinandersetzung des Johannes mit den Juden. Wie wenig dem Autor aber auf das geschichtliche Detail ankommt, zeigt die historischen (d. h. in diesem Falle unrichtigen) Anforderungen wenig genügende Komposition der Szene. Auf die Person der Frager[2] kommt nicht viel an — der Evangelist nimmt seine Gesprächspartner,

1. Dies ist auch der Grund, warum ich mich mit dem Buche Spittas ‚Das Johannes-Evangelium als Quelle des Lebens Jesu' hier nicht so ausführlich auseinandersetze, wie es diese in jedem Fall sehr lehrreichen Darlegungen eigentlich erfordern. In Spittas Buch, das übrigens erst erschien, als ein Teil meiner Untersuchung schon beendet war, liegt der ganze Nachdruck der Beweisführung auf der Rekonstruktion der Grundschrift. Da ich mich bemühe, mit dem gegenwärtigen Text zu arbeiten, kommen die Lösungen Spittas für mich häufig nicht in Betracht.

2. Zuerst werden Priester und Leviten genannt. In der Angabe 1_{24} sind Text und Übersetzung strittig. Wenn mit ℵB u. a. kein Artikel vor ἀπεσταλμένοι zu lesen ist, dann wird man am besten übersetzen: »und es waren Leute von den Pharisäern abgeschickt« (Spitta, a. a. O. X). Der Einwand, das Folgende bringe nur Fortsetzung und die Collocutoren blieben offenbar dieselben, scheint mir zu »historisch« — denn ich sehe in dem Satz nur eine Zäsurbemerkung, die dazu bestimmt ist, beide Gesprächsgänge gegen einander abzugrenzen. Vgl. S. 100 A. 2.

wo er sie findet — ja nicht einmal die Fragen selbst sind wichtig; die erste wird in 1 20f. wenigstens zunächst mit Negationen, die zweite in 1 26ff überhaupt nicht beantwortet. Diese Fragen sind dem Evangelisten ja nur Gelegenheiten, um den Täufer von sich und von Jesus zeugen zu lassen; zugleich sollen falsche über Johannes kursierende Meinungen abgewiesen werden. Daß der Autor dabei nicht auf Ansichten vergangener Generationen des jüdischen Volkes, sondern auf Parteistellungen seiner Zeit und seiner Umgebung abzielt, ist bei einem Gegenwartsbuch selbstverständlich. Er läßt also in der Szene auf die Abweisung falscher Meinungen das positive Selbstzeugnis des Täufers und auf dieses sein Zeugnis von Jesus folgen.

Feierlich betont wird die erste Abweisung: »und er bekannte und leugnete nicht und bekannte: ich bin nicht der Messias«. Diese Negation ist um so stärker, als die Juden nur gefragt haben: »wer bist du?« Schlag auf Schlag folgen weitere Negationen: Johannes will auch kein Vorläufer des Messias sein, weder der nach Mal. 3 23f. erwartete Elias, noch der Dt. 18 15 verheißene Moses redivivus[1]. Der Evangelist leugnet also hier im Gegensatz zu dem Eliasglauben des Markus und Matthäus die Vorläuferstellung einfach ab, wohl nicht ohne besonderen Grund. Nun folgt 1 23 endlich die Selbstaussage des Johannes. Er stellt sich (wie es die Synoptiker von ihm gesagt) als den jesaianischen Wüstenprediger hin. Das ist die einzige Antwort des Täufers auf die Frage, wer er sei: ein Wegbereiter, einer, der in die Zukunft weist, der dazu da ist, eines anderen Kommen einzuleiten. Dies Jesaiaswort beschließt den ersten Gesprächsgang. Der zweite setzt das Resultat des ersten voraus (vgl. *εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστὸς οὐδὲ Ἠλείας οὐδὲ ὁ προφήτης* 1 25); man fragt nach der Bedeutung der Taufe. Wir lesen wieder keine eigentliche Antwort, wieder einen — allerdings variierten — synoptischen Spruch. Auch dieser enthält einen Hinweis auf die Zukunft: die Taufe hat ebensowenig wie der Täufer selbständige Bedeutung. Auf den *ὀπίσω μου ἐρχόμενος* zu verweisen, ist der Zweck dieser Antwort.

Es bedarf kaum eines Beweises, daß diese Komposition des Evangelisten nicht von geschichtlichem Interesse geleitet ist.

1. Vgl. Bousset, Religion des Judentums[2] 266f.

Die Bedeutung, die dem Gerichtsprediger in der Synopse zukommt, ist verschwunden; das christianisierende Motto der synoptischen Berichte aus Jes. 40 ist ihm selbst in den Mund gelegt; der Spruch von der anderen Taufe ist seines ursprünglichen Acumens beraubt: die Feuertaufe wird nicht genannt, weil Jesus dies Wort nicht erfüllt hat[1]. Der Spruch vom Stärkeren ist in 1 26f. mit einer bemerkenswerten Variante reproduziert: der ἐρχόμενος steht schon unerkannt inmitten des Volkes. Mangelt diesen Versen der geschichtliche Wert, so werden wir auch im Anfang der Szene eher Komposition als Tradition erkennen: daß die Christen aus dem demütigen Selbstzeugnis des Täufers, wie es in den Sprüchen von der Taufe und vom Stärkeren überliefert war, vor allem die Negation herauslasen: ‚ich bin nicht der Messias', das hat sich schon bei der Untersuchung jener Sprüche ergeben. Vgl. S. 55 u. A. 1.

Der Hinweis auf den ὀπίσω μου ἐρχόμενος in dieser ersten Szene läßt eine Frage offen: gibt nicht die zeitliche Priorität dem Täufer überhaupt einen Vorrang vor Jesus? Auch bedarf jenes Wort des Johannes, das doch schließlich nur ein Werturteil über Jesus darstellt, einer Begründung: es muß gesagt werden, wer der ist, vor dem Johannes sich so tief zu Boden neigt, und wie Johannes zu solchem Glauben an ihn gekommen ist. Solcher Frage und solchem Bedürfnis weiß die zweite Zeugnisszene zu begegnen. Auch sie ist durch den Anfang von V. 32 deutlich in zwei Redegänge geschieden, von denen der zweite an das Schlußwort des ersten anknüpft[2]. Am Anfang der Szene heißt Jesus Gottes Lamm, das die Sünde der Welt wegnimmt[3], am Ende Gottes Sohn. Das sind Kronen, mit denen nicht erst unser Evangelist seinen Herrn geschmückt hat. Mit diesen Prädikaten will er nicht, wie später mit den Jesusreden, Christuslehre vortragen; selbst wenn das Bild von Gottes blutendem Passahlamm die Religion der Bluttaufe dem Glauben an die Kraft der johanneischen Wassertaufe entgegen-

1. Als Geistestäufer erscheint Jesus 1 33.

2. καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων (1 32) ist wieder Zäsur.

3. D. h. wohl zunächst Gottes Passahlamm, das zur Beseitigung (nicht zum Tragen) der (menschlichen) Sünden dient. Vgl. Zahn, Kommentar 118f. Das Wort ist vielleicht mehrdeutig; dem Evangelisten dient es hier offenbar nur zum Ausdruck des Gemeindeglaubens.

stellen sollte[1], so geht der Gedanke doch zu schnell vorüber und wird auch in der Wiederholung V. 36 zu sehr als Voraussetzung, zu wenig als Novum behandelt, als daß dies Moment die Hauptrolle spielen könnte. Nicht daß hier die Töne des Gemeindeglaubens überhaupt erklingen, ist dem Evangelisten das Wesentliche, sondern daß sich schon Johannes der Täufer zu diesem Glauben bekannt hat. Es wird damit bezeugt, daß Jesus der vom Täufer erwähnte »Kommende« sei; zugleich aber will der Evangelist dartun, daß dieser ὀπίσω μου ἐρχόμενος doch den Vorrang habe: »denn er war eher als ich«. Das Wort erinnert an ein beinahe gleichlautendes im Prolog (1 15); bei dessen Untersuchung wird über die eigentümliche Einführungsformel des Wortes zu reden sein, hier interessiert uns nur die Zurückweisung aller auf die Priorität gegründeten Ansprüche — nicht des Täufers, sondern seiner Jünger zur Zeit des Verfassers. Der Redegang schließt mit dem Bekenntnis, daß die Mission des Täufers nur einen Zweck gehabt habe: er sollte Jesus offenbar machen[2]. An dieses Wort knüpft der zweite Redegang an; er will die Taufe Jesu — für jeden, der die synoptische Erzählung kennt, ist die Anspielung deutlich — als eine Offenbarung Gottes an Johannes deuten[3]. Dieser Gedanke steht in 1 32 voran; in 1 33 folgt der Gottesspruch, der Johannes auf den Geistestäufer aufmerksam macht. Die ganze Szene wird von der Aussage gekrönt, daß Johannes das Herabkommen des Geistes geschaut und davon Zeugnis abgelegt hat.

Danach ist die Bedeutung der Johannestaufe im vierten Evangelium sehr eingeschränkt: Johannes taufte nach Gottes Ratschluß, damit auch Jesus sich taufen ließe, und damit bei dieser Taufe Jesu Herrlichkeit offenbar würde — zuerst dem Johannes, dann (mittelbar durch sein Zeugnis?[4]) dem Volke.

1. Baldensperger, a. a. O. 63 f.; mir erscheint die Beziehung nicht naheliegend.

2. Nach Justin dial. 8 ist es Elias redivivus, der den Messias salbt und kund macht; aber diese Meinung scheint der Evangelist nicht zu kennen, da er sonst mit 1 31 der Negation in 1 21 überflüssiger Weise widersprechen würde.

3. In der Wertung der Geschichte als Epiphanie sind dem vierten Evangelisten andere vorangegangen vgl. S. 61 f.

4. So könnte man die Worte ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ 1 31 vielleicht nach 1 34 deuten.

Wer diese Entwertung der Taufe im vierten Evangelium erkennt, wird in dem Abschnitt nicht nach Geschichte suchen. Freilich vermittelt uns gerade die unhistorische Komposition des Evangelisten einen geschichtlichen Eindruck, wenn auch aus späterer Zeit. Vgl. S. 109.

Es folgt eine dritte Szene 1 35—42, deren erregendes Moment das hier wiederholte Wort des Johannes vom Gotteslamm ist. Unter der Voraussetzung eines geschichtlich-chronologischen Interesses beim Evangelisten könnte man fragen, ob die beiden Jünger, die hier auf dieses Wort mit ihrem Übergang zu Jesus antworten, das Zeugnis des Johannes nicht schon »gestern« gehört; aber jene Voraussetzung ist falsch[1]; und ich möchte vermuten, daß wir es hier gar nicht mit einer tatsächlich vom Evangelisten angenommenen Wiederholung des Wortes zu tun haben, sondern mit einem Ausspruch, den der Evangelist als einmalig geschehen annimmt und nur zweiseitig beleuchtet (vgl. die einleitenden Bemerkungen S. 100). Wir hörten in der zweiten Szene dieses Johannes-»Aktes«, wie Johannes sein Zeugnis im eigenen Erleben begründet; wenn sich der Vorhang wieder hebt — dies und nichts mehr bedeutet, so viel ich sehe, das wiederholte *τῇ ἐπαύριον* — sollen wir die Wirkung desselben Zeugnisses auf die Jünger des Johannes sehen, und dazu wird der Leitsatz aus V. 29 verkürzt wiederholt. Zwei Jünger des Johannes folgen Jesus nach und bleiben einen Nachmittag bei ihm[2]. Einer von ihnen, Andreas, gewinnt dann[3] seinen

1. Vgl. Heitmüller, Gegenwartsbibel z. St.

2. Die ungefähre Zeitangabe V. 39b braucht nicht auf genaue Erinnerung eines Augenzeugen zurückzugehen; sie ist vielmehr die notwendige logische Ergänzung zum Vorhergehenden, des Inhalts, daß *τὴν ἡμέραν ἐκείνην* nicht einen ganzen Tag bedeutet, sondern — wie wir sagen würden — den Rest des Tages. Um sich auch nur eine ganz ungefähre Vorstellung von der Dauer des Aufenthalts bei Jesus zu machen, muß man wissen, welche Zeit es — wieder ungefähr — jetzt, bei der Berufung, ist.

3. Jeder, der chronologische Angaben in diesem Bericht erwartet, muß sich hier fragen: wann? Geschah das noch am Abend, dann ist *τὴν ἡμέραν ἐκείνην* eine ungenaue Angabe (Zahn, Kommentar 129); geschah es am folgenden Tage — was bedeutet dann *τῇ ἐπαύριον* in V. 43? In Wirklichkeit geht aber diese Zeitangabe, wie oben vermutet, wohl gar nicht auf einen neuen Tag, sondern auf eine neue Szene. Die

Bruder Simon für den »Messias«. Und der andere? Wir würden nach diesem anderen fragen, selbst wenn V. 41 nicht *πρῶτος* zu lesen wäre; um so mehr, da dies die zweifellos schwierigere, gleich gut bezeugte und also vorzuziehende Lesart ist[1]. Es herrscht nun hier aber garnicht, wie man meint, jenes Helldunkel, das den Lieblingsjünger des zweiten Teils umgibt — wäre es so, dann würden wir doch, wie es im zweiten Teil möglich, die Umrisse seiner Gestalt erkennen; in V. 35—42 aber kommt der andere Jünger in der Einzahl gar nicht vor. In Wirklichkeit wird jener andere Jünger uns sichtbarlich vorgeführt: es ist Philippus, der in der vierten Szene den Nathanael auf eben solche Weise zu Jesus bringt, wie Andreas vorher den Petrus[2], und sich so als der zu dem *πρῶτος* in V. 41 gehörende *ἄλλος* dokumentiert; darum sagt er auch wie vorher Andreas: *εὑρήκαμεν* d. h. wir haben gefunden, nämlich Andreas und ich. Man darf nicht dagegen einwenden, V. 43 leite die neue Berufungsgeschichte eines bisher nicht genannten Jüngers ein. Der Ruf Jesu: folge mir nach! ist keine neue Berufung — Philippus reflektiert auch gar nicht darauf —, ist vielmehr lediglich die Wiederholung des Motivs aus der vorigen Szene, zu dem Zweck, eine zweite Folge dieses einen Zuges aufzuzeigen; es steht also mit V. 43 genau so wie mit der Wiederholung des Wortes vom Gotteslamm in V. 36 vgl. S. 106). Dadurch erklärt sich auch V. 44 der Satz, der die Heimatsangabe des Philippus bringt. Er will, nachdem nun auch der andere jener zwei Jünger vorgestellt ist, zeigen, wie Philippus und Andreas zusammen kommen: sie sind aus derselben Stadt gebürtig. Warum der Autor diese Begebenheit nicht in die vorige Szene hinein verwoben hat, lehrt möglicherweise das

dritte Johannesszene bringt die Berufung des Petrus, die vierte die des Nathanael.

1. Vgl. Zahn, Kommentar 129.

2. Man vergleiche:

41. *εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Χριστός.*
45. *ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὑρήκαμεν, Ἰησοῦν . . . .*

41. *εὑρίσκει οὗτος πρῶτος τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα καὶ λέγει αὐτῷ.*
45. *εὑρίσκει Φίλιππος τὸν Ναθαναὴλ καὶ λέγει αὐτῷ.*

Aus der zweiten Parallele könnte man schließen, daß auch Nathanael als Bruder des Philippus gedacht ist. Das würde kaum zum Nachtrag 21 2 stimmen.

rätselvolle πρῶτος V. 41: er hatte vielleicht Grund, die Priorität des Petrus gegenüber Nathanael zu wahren. An diesen beiden haftet das Interesse des Autors; was der auch sonst gänzlich rätselhafte Nathanael[1] hier soll, ist schwer zu sagen; sicher ist wenigstens, daß er als Israeliter ohne Arg im Gegensatz zu den sehr arglistigen Juden des Evangeliums steht. Uns interessiert es hier, daß alle vier, obwohl sie Galiläer sind, in Peräa für Jesus gewonnen werden. Dorthin können sie nur als Johannesschüler gekommen sein. Ihre Berufung durch Jesus bedeutet also einen Übergang von der einen zur anderen Bewegung, zu dem Johannes freilich selber den Anstoß gibt. Einen Beweis für die Wahrscheinlichkeit der vorgetragenen Auffassung, nach der V. 29—51 auf einen Tag fallen, sehe ich in dem Anfang des zweiten Kapitels καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ. Man hat den hier genannten »dritten Tag« von dem 1 43 bezeichneten an gerechnet. Aber was konnte dem Autor daran liegen, zwischen 1 51 und 2 1 zwei Tage einzuschieben? Dient jedoch das wiederholte τῇ ἐπαύριον 1 35 und 1 43 nur der Disposition in Szenen, so bildet 1 19—25 den ersten, 1 29—51 den zweiten, 2 1ff. den dritten Tag.

In vier Szenen schildert der Evangelist wie Johannes als Zeuge Jesu gewirkt hat. Nach geschichtlichen Notizen dürfen wir hier nicht suchen, denn abgesehen von dem Anklang an ein, auch von den Synoptikern aufbewahrtes Täufer-Wort Joh. 1 26f. und abgesehen von dem Hinweis auf die Taufe Jesu durch Johannes, der für jeden Kenner der synoptischen Überlieferung in der zweiten Zeugnisszene liegt, und den der Evangelist doch vorsichtig zu meiden scheint, ist das einzige Geschichtliche in dem ganzen Abschnitt wohl nur die enge ursprüngliche Verbindung von johanneischer und christlicher Bewegung; denn auch die Nachricht, daß einige Glieder des Zwölferkreises früher zu den Johannesjüngern gehört haben — ein an sich nicht undenkbarer Fall —, ist durch die Darstellung des vierten Evangeliums keineswegs geschichtlich erwiesen.

1. Man hat in ihm Johannes den Apostel, Matthäus, Bartholomäus, Matthias, Paulus gesehen. Vgl. Meyer-Weiß[8] z. St. — War Nathanael etwa der Name eines hervorragenden Johannesjüngers, auf den sich der spätere Täuferkreis als auf eine Autorität berief? Er würde dann hier genau so verchristlicht werden wie sein Meister selber im Johannesevangelium überhaupt.

Viel wichtiger als alle geschichtlichen Einzelfragen ist dem Evangelisten der Gedanke der Zeugenschaft des Johannes. In der ersten Szene läßt er Johannes sagen: ich bin nur eine Stimme, bin nicht der Messias, ja nicht einmal sein Vorläufer. In der zweiten Szene erzählt Johannes, wie ihm, dem mit Wasser taufenden, der göttliche Hinweis auf den Geistestäufer, der lange vor ihm war und den er doch nicht erkannte[1], zu teil geworden. Damit ist das Werk des Täufers jeder selbständigen Bedeutung entkleidet; damit ist ihm der Platz in der Heilsgeschichte genommen, an den ihn der Eliasglaube gestellt hatte; damit ist dem Glauben, der an der johanneischen Bewegung als an der älteren festhalten will, jede Berechtigung genommen; dieser in der Umwelt des Evangelisten offenbar noch lebendige Glaube wird in der dritten und vierten Szene völlig diskreditiert: Johannes selber hat seine Anhänger an Jesus gewiesen, und dafür sind neben Andreas und Philippus auch der »Felsenmann« und der »Israeliter ohne Arg« Zeugen.

Wir gewinnen so einen Einblick in den Zweck, den der Evangelist mit seiner Darstellung des Johannes verfolgt: aus dem gewaltigen Vorläufer, dem man, eben weil er geschichtlich vor dem Evangelium stand, eine besondere, wenn auch nur antiquierte Würde zugestehen mußte, wird eine Gestalt neben Jesus, eine Begleiterscheinung des Evangeliums, deren Wert einzig in der selbstlosen Zeugenschaft besteht. Darum ist dem Johannes auch sein geschichtlicher Titel »der Täufer« im vierten Evangelium entzogen.

13. Jesus und Johannes beim Taufen.

Nicht vor Jesus, neben Jesus ist der Platz des Johannes im vierten Evangelium schon nach dessen erstem Kapitel. Um dieses Verhältnis recht deutlich zu machen, schildert der Evangelist im dritten Kapitel beide Männer, wie sie nebeneinander taufen. Der Streit, in den einige Johannesjünger bei dieser Gelegenheit mit einem Juden geraten, und dessen Gegenstand der καθαρισμός, d. h. offenbar die Taufe ist, führt zu einer Rede des Johannes, deren Leitsätze in 3 27. 29 und 30 stehen.

1. Von persönlicher Bekanntschaft ist hier nicht die Rede, es handelt sich um das Erkennen der übernatürlichen Würde Jesu.

Die Erinnerungen an das vorhergegangene Zeugnis des Johannes für Jesus (in der Jüngerfrage V. 26 und in der Täuferantwort V. 28), die unsere Perikope mit dem ersten Kapitel verbinden, muß man außer Acht lassen, weil sie die doch offenbar vorliegende Erregung der Johannesjünger unverständlich machen. Von 3$_{31}$ an aber redet offenbar nicht mehr der Täufer, sondern der Evangelist. Denn es handelt sich V. 32 nicht mehr um das Zeugnis des Täufers von Jesus, sondern um das Zeugnis Jesu selber und um dessen Aufnahme. Zudem fällt V. 32b »niemand nimmt sein Zeugnis an« völlig aus der Szene heraus, in der eben berichtet worden ist, daß Jesu alles zuläuft (V. 26).

Was Jesus hat, das hat er sich nicht genommen, sondern es ist ihm vom Himmel gegeben — mit solchem gemeinchristlichen Satz[1] in spezifisch johanneischer Form[2] beginnt der Täufer seine Rede, um dann der Anschauung Ausdruck zu verleihen, die schon aus seinen ersten Worten im vierten Evangelium hervorleuchtet. Der Evangelist kleidet sie hier in Anlehnung an Jesu Wort von den Jüngern als Hochzeitern (Mk 2$_{19}$) in ein Bild ein: Johannes steht als Freund neben Jesus, dem Bräutigam. Man könnte meinen, der Abschnitt sei nur eine Variante zu Kap. 1[3]; allein es erklingt hier doch ein neuer Ton: der Freund freut sich, hört er des Bräutigams Stimme — ein neuer und nicht unwichtiger Zug im Bilde des Johannes. Nach der Darstellung des ersten Kapitels könnte es allenfalls scheinen, als habe Johannes mit müder Resignation die Seinen von sich weg zu Jesus gewiesen. Dem wird hier widersprochen: der Johannes des vierten Evangeliums ist kein tragischer Charakter, und nicht als Frucht eines heißen Ringens mit seinem Selbst gewinnt er die Erkenntnis, daß er nur da ist, um überwunden zu werden; nein, in bewußter Freude weist er auf den hin, den zu finden und für den zu zeugen der Zweck seiner eigenen Berufung war. Und diese Freude hat jetzt ihren Höhepunkt erreicht.

1. Der Gegensatz von Nehmen und Empfangen ist auch die Grundlage der Christusvorstellung in Phil. 2$_{5}$ff.

2. Die übernatürliche Bezeugung Jesu vom Himmel her ist einer der Leitgedanken des Evangeliums und klingt schon im Prolog an. Die klassische Stelle für die Zeugenschaft Gottes steht 8$_{13}$ff.

3. Wellhausen, Johannes, 19.

Das führt auf die Gelegenheit, bei der dies Wort gesprochen sein soll. Beide, Johannes und Jesus, taufen, und Jesus, wie wir nicht nur aus 4₁, sondern auch aus 3₂₆b herauslesen dürfen, mit größerem Erfolge. Daß dieses nicht nur zeitliche, sondern auch berufliche Nebeneinander ungeschichtlich ist, erhellt aus der Untersuchung der synoptischen Berichte. Wie der Dichter der »Maria Stuart« die beiden Königinnen, die sich nie gesehen, um des Kontrastes willen im Park von Fotheringhay zusammenführt, so stellt der kühn komponierende vierte Evangelist Johannes und Jesus beim gleichen Werk zur gleichen Stunde nebeneinander: er will damit zeigen, wie der volle Sonnenschein den Glanz des Mondes erlöschen läßt, wie mit der Tatsache, daß nun auch Jesus tauft, die Arbeit des Täufers völlig erledigt ist: seine Freude ist vollkommen, er kann vom Schauplatz abtreten, und erscheint, obwohl der Evangelist seinen Tod nicht erwähnt, im weiteren Verlauf des Evangeliums als ein Gewesener[1].

Die kompositorische Freiheit des Evangelisten, Jesus beim Taufen zu zeigen, wäre damit zur Genüge erklärt, wenn nicht einige Verse weiter (4₂) diese selbe Tauftätigkeit von Jesus geleugnet und auf die Jünger eingeschränkt würde. Das Evangelium hat also hier ein Interesse zu betonen, daß Jesus selber nicht getauft habe, nachdem es eben auf das Taufen Jesu neben der Taufe des Johannes hingewiesen hat. In 3₂₂ff. leitete den Autor der Wunsch, Jesus als den erfolgreicheren Täufer neben Johannes zu stellen; an diesem bedeutsamen Bilde lag ihm alles, am wirklichen Hergang der Dinge dagegen so wenig, daß er die Frage offen ließ, welches denn die Bedeutung jener von Jesus erteilten Taufe gewesen sei. In 4₂ tritt offenbar die Geschichte wieder in ihr Recht[2]: die christliche Taufe geht nicht

1. Diu Lokalitätsangabe *ἐν Αἰνὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ* bietet, wie so oft bei Johannes, das Problem: Allegorie (die »Quelle« ist nahe bei dem »Heil«, aber sie ist nicht das Heil) oder besondere Überlieferung? Die Frage ist an dieser Stelle wohl kaum zu entscheiden.

2. Die Möglichkeit, daß durch Zusammenarbeiten verschiedener Quellen hier tatsächlich ein vom Evangelisten übersehener Widerspruch entstanden wäre, scheint mir fernzuliegen, da der Autor doch sonst Widersprüche zu beseitigen versteht: so ermöglicht es die Szene 13₂₁ff., daß einerseits der Verräter von Jesus deutlich bezeichnet, andrerseits aber an der Ausführung seines Planes nicht gehindert wird.

auf Jesus zurück, sondern auf seine Jünger. Diese eben geschilderte doppelseitige Beurteilung der Taufe steht, so viel ich sehe, im Johannesevangelium nicht allein. So ist 3₅ mit »Geborenwerden aus Wasser und Geist« offenbar die Taufe gemeint. Aber die Verse 3₆—₈ berücksichtigen nur die Geburt ἐκ τοῦ πνεύματος. Von der Entwertung der Johannestaufe ist schon gesprochen worden (vgl. S. 105f.). Auch aus der Geschichte von der Hochzeit zu Kana 2₁ff. kann man eine Beziehung auf Taufe und Täuferkreis herauslesen: das Element des Wassers wird abgetan; Jesus verwandelt es in Wein[1]. Eine Doppelseitigkeit in der Beurteilung der Taufe scheint wieder im 13. Kapitel vorzuliegen: es wird in V. 8 die Waschung als Mittel zur Gemeinschaft mit Jesus empfohlen, und Petrus, der sie ablehnt, erhält die Warnung: ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ. Die Waschung des ganzen Körpers aber wird V. 9. 10 verworfen, und Petrus erfährt die Abweisung: ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι[2], ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος.

1. Eine solche Beziehung ist mir aus folgenden Gründen wahrscheinlich (vgl. auch Baldensperger, Prolog des vierten Evangeliums 61):

1) Die Angabe τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ schließt 2₁ff. eng an das erste Kapitel vgl. S. 108. Die Zäsur liegt nicht vor der Hochzeitserzählung, sondern dahinter; das Zäsurstück ist 2₁₂. Dann läuft die Erzählung vom Täufer bei Johannes in die Hochzeitsgeschichte aus: man wird in dieser also eine symbolische Darstellung des Inhalts von 1₁₉ff. sehen dürfen.

2) Durch 1₂₆ 1₃₁ ist das Wasser als das Element des Johannes gekennzeichnet. Verwandlung des Wassers bedeutet also Verwandlung der Taufbewegung.

3) Johannes weist selbst seine Jünger an Jesus, indem er ihnen den Vorrang Jesu dartut (1₂₉ff. wird in 1₃₅ wieder aufgenommen vgl. S. 106). Jesu Jünger gewinnen Glauben an ihn, weil er Wasser in Wein verwandelt, d. h. seinen Vorrang vor dem Täufer erwiesen hat.

4) Die nicht fastenden Jesusjünger sind Hochzeitsleute gegenüber den fastenden Johannesjüngern (Mk. 2₁₈ff.). Jesus ist der Bräutigam, zu dessen Gunsten der »Freund« Johannes auf eigenen Erfolg verzichtet Joh. 3₂₂ff.). Jesus verwandelt Reinigungswasser (Joh. 2₆) in Hochzeitswein: die Taufbewegung löst sich zugunsten der »Hochzeitsleute« auf.

Eine andere Frage ist es freilich, ob dieser Sinn der Geschichte ursprünglich innewohnt, ob nicht vielmehr erst der Evangelist in eine ihm überlieferte Wundergeschichte diese Bedeutung hineingelegt hat.

2. Ist diese Erklärung richtig, dann ist wohl auch die Lesart εἰ μὴ bezw. ἢ τοὺς πόδας (ABC nach νίψασθαι) als eine auf die Fußwaschung

Es wird also eine Waschung der anderen entgegengesetzt. Und das bietet auch die Lösung des Problems: der Evangelist kämpft für die christliche gegen die Johannestaufe. Diese ist es, die dem Petrus gegenüber als überflüssig, wohl auch in der Hochzeitsgeschichte als überwunden, jedenfalls in Joh. 1 als nebensächlich bezeichnet wird. Um dieser Taufe keinen Vorschub zu leisten, wird betont, daß Jesus die Taufe nicht selber vollzog. Andererseits erscheint Jesus als selbständiger Stifter einer Taufe (3$_{5.\ 22}$) — und damit wird die Meinung abgewehrt, als sei die christliche Taufe die Fortsetzung der johanneischen. Jesus setzt die »Waschung« ein, deren Bedeutung Petrus »hernach erfahren wird« (13$_7$); diese neue Waschung ist mehr als die alte; nicht das Wasser ist die Hauptsache dabei, sondern der Geist.

Diese Haltung des Evangeliums ist charakteristisch. Die christliche Geistestaufe hatte die Wassertaufe des Johannes ersetzt und überwunden; aber äußeres Zeichen dieser Geistestaufe ward sehr bald eine neue, eine christliche, Wassertaufe. Daß bei der Einführung dieser neuen Taufe — wie bei der Einführung des Fastens — die prinzipiell überwundene Praxis der Johannesjünger in Frage kam, hat sich in § 11 (S. 95f.) als wahrscheinlich ergeben. Diese christliche Taufe aber wurde zum Problem: Jesus hatte sie nicht eingeführt, die Christenheit übte sie; schienen die Christen nun nicht abhängig von den Johannesjüngern zu sein? Das Johannesevangelium löst dieses Problem: die Johannestaufe ist abgetan; die christliche Taufe aber ist eine neue, selbständige Größe (Joh. 3$_{22}$ff.), und ihr Recht hat kein Geringerer anerkannt als der Täufer selbst, da er das ἐλαττοῦσθαι als seine Bestimmung erklärte und — im Gegensatz zu seinen Jüngern — den Erfolgen der Taufe Jesu mit der Freude des »Freundes« zuschaute.

14. Die Berufung auf den Zeugen.

Die in den vorangehenden Abschnitten dargestellte Würde des Johannes als des neben Jesus stehenden Zeugen wird an

zurückgreifende Glosse anzusehen. Der D-Text οὐ χρείαν ἔχει τὴν κεφαλὴν νίψασθαι εἰ μὴ τοὺς πόδας μόνον hat dann die Glosse dem Text besser eingefügt.

mehreren Stellen des Evangeliums herangezogen, meist als Gegenbild zu dem Unglauben oder Glauben der Juden. Da mir in dem Plural 3 11 eine Beziehung auf Johannes und Jesus nicht gegeben zu sein scheint, die Stelle also ausscheidet, kommen hier hauptsächlich Joh. 5 30ff. 10 40ff. und endlich der Prolog in Betracht.

5 31 ist der Anfang einer neuen Gedankenreihe. Jesus verweist darauf, daß er einen anderen Zeugen (als sich selbst) über sich hat. Dieser andere ist nach 5 34, auch nach 5 32 ABL nicht ein Mensch, sondern Gott und die Werke, die er Jesus »gegeben hat« (5 36). Was soll in diesem Zusammenhang die Erwähnung des Johannes 5 33ff.? Bei μαρτυρῶν 5 32 denken Autor und Leser an den großen Zeugen des ersten Kapitels. Aber er kommt in diesem Zusammenhang nicht in Betracht; nicht Jesus braucht ihn, sondern nur für die Juden ist er gekommen (5 33—35) — es ist dieselbe Auffassung des Täufers, die der Evangelist auch im ersten Kapitel vertreten hat. Die Sätze 5 33. 35 sind also konzessiv gemeint; freilich hat er Zeugnis abgelegt für die »Wahrheit«, freilich war er eine brennende und scheinende Leuchte. Dies Bild wird nicht gedeutet, sondern, wie es scheint, seiner Bedeutung nach vorausgesetzt. Vielleicht ist es von Evangelisten übernommen wie das Bild vom Lamm in Kap. 1. Aller Nachdruck liegt aber nicht auf dem Bild von der Fackel, sondern auf dem Nachsatz, der die Menge schildert, die sich nur eine Weile lang im Schein jener Leuchte vergnügen wollte. Der Gedanke der Stelle 5 33—35 ist also dieser: Johannes war Zeuge für die Juden (wenn auch nicht der Zeuge, auf den sich Jesus beruft); sie aber haben sein Zeugnis nicht benutzt.

So wie man sich hier auf den Zeugen beruft, um die Schuld der ungläubigen Juden festzustellen, greift der Evangelist auch auf das johanneische Zeugnis 10 40ff. zurück, wo er von der Bekehrung vieler zu Jesus erzählt. Sie erinnern sich an Johannes und konstatieren die Richtigkeit dessen, was er über Jesus gesagt. Damit die Priorität des Johannes auch nicht von ferne die Würde Jesu beeinträchtige, wird seine Unterordnung betont: »er tat kein Zeichen« (10 41). So dienen die Worte des bereits vom Schauplatz abgetretenen Zeugen dazu, dem Herrn noch jetzt neue Anhänger zu gewinnen. Dies scheint mir auch äußerlich ausgedrückt zu sein, indem diese

Massenbekehrung an den alten Taufort des Johannes verlegt ist. Im gegenwärtigen Zusammenhang kann diese Ortsangabe nicht auf eine Flucht Jesu in die Einsamkeit gedeutet werden; die »vielen« (V. 41) würden dort nicht zu ihm gekommen sein.

Die wichtigste Beziehung auf den großen Zeugen enthält der Prolog. Auf den ersten Blick freilich befremdet die Stellung seiner von Johannes handelnden Verse (6—8. 15): scheinbar zusammenhangslos stehen die Sätze da, ihrerseits einen guten Zusammenhang (vgl. 1_5 mit 1_{10}, 1_{14} mit 1_{16}) recht empfindlich unterbrechend. Dies der erste Eindruck. Die Disposition, ja auch die Einheit des Prologs ist umstritten; es ist darum hier notwendig den Gedankengang des Prologs zu betrachten. Die Schwierigkeit liegt vor allem in dem Verhältnis des zweiten Teils (1_{4b}—$_{13}$, Stichwort φῶς) zum dritten (1_{14}—$_{18}$). Das Kommen des Lichts in die Welt wird wohl schon V. 5 angedeutet, sicher V. 9 und 11 erzählt, das Kommen des Logos ins Fleisch erst V. 14. Dann scheint der zweite Teil (1_{4b}—$_{13}$) von der vorchristlichen Beziehung des Logos zur Welt zu handeln und erst V. 14 die Pforte zum Fleischesdasein des Logos zu eröffnen. Aber dagegen spricht eine Erwägung: V. 5, noch mehr V. 11, wird in jedem christlichen Leser, dem antiken wie dem modernen, Passionsgedanken wachrufen; er wird sich auch durch V. 12 f. an die christliche Gotteskindschaft erinnern lassen. Darum sind auch schon die Verse $1_{5.\ 9}$—$_{11}$ — übrigens im Einklang mit 3_{19} — auf die Menschwerdung Jesu zu beziehen. Somit scheinen zweiter und dritter Teil des Prologs Dubletten zu sein und als Ausweg böte sich die Ausscheidung von 1_4—$_{13}$ dar. Allein dann wäre eine Beweisführung im Prolog gar nicht vorhanden, denn der dritte Teil stellt These neben These. Die Erkenntnis dieses stilistischen Charakters des dritten Teils aber führt zu einer noch anderen Lösung des Problems.

Die Ziele des Prologs sind in V. 14 und in V. 18 enthalten[1]: der Logos ist Fleisch geworden — auf diese Paradoxie will der Verfasser seine Leser allmählich vorbereiten; der Name des Logos ist Jesus Christus — zu dieser Erkenntnis will er sie hinführen. Der Vorbereitung dient nun der zweite Teil, darum wird hier vom Logos, dessen Fleischwendung ja das

1. Vgl. Harnack ZThK II 213 ff.

demonstrandum ist, abgesehen und statt seiner der Begriff »Licht« verwendet. Das Licht steht im Kampfe mit der Finsternis, so beginnt der Autor (1 5); ehe er aber mit V. 9 die Geschichte des Lichtes in der Welt zu erzählen beginnt, nennt er den großen Zeugen des Lichts: Johannes. Nun erkennt der christliche Leser, an wen er bei φῶς zu denken hat; V. 9 mit seiner Angabe, daß das Licht zur Zeit des Johannes in die Welt kam [1], V. 10 und 11 mit dem persönlichen αὐτόν sagen es noch genauer: es ist eine Person, es ist Jesus Christus. Da aber der Begriff φῶς erst aus λόγος gewonnen wurde (1 4), so ist der Leser nun schon nahe an das Ziel herangeführt.

Das Zeugnis des Täufers ist also das Zeichen dafür, daß das Licht damals in die Welt kam. Aber wenn der Verfasser nur dieses christologische Interesse hätte, so würde er nach V. 7 mit V. 9 fortfahren. Es soll V. 8 mit seiner vorangestellten Negation mahnen: vergeßt über Johannes nicht den, der das Licht selber war. Der Vers bezeugt somit dieselbe Apologetik, die wir schon in den Negationen 1 20f. wahrgenommen haben [2].

Während im zweiten Teil alles nur angedeutet ist, wird im dritten Teil das Geheimnis entschleiert. Nachdem der Evangelist V. 14 von der δόξα des fleischgewordenen Logos gesprochen hat, führt er in V. 15 das Zeugnis des Johannes an. Aber Johannes wird nicht als eine Gestalt der Vergangenheit beschworen, sondern als lebendiger Zeuge (darum das Präsens μαρτυρεῖ und das präsentische Perfektum κέκραγεν) [3]. Dieser gewissermaßen vom Himmel her rufende Bürge sagt aus: »der

1. Ich fasse mit B. Weiß und Holtzmann-Bauer τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν als Subjekt, vgl. die Ausführungen bei Holtzmann-Bauer, Kommentar[4] 38f.

2. Dieselbe Apologetik liegt vielleicht auch in dem menschlichen ἐγένετο, das 1 6 von Joh. gebraucht wird (vgl. das göttliche ἦν 1 1).

3. κράζειν im Johannesevangelium bedarf noch gesonderter Untersuchung vgl. 7 28. 37 12 44. Soll es etwa ekstatische Rede bedeuten (siehe besonders Kap. 7)? vgl. κραυγῇ μεγάλῃ Lk. 1 42 von der Rede der begeisterten Elisabeth. In dem Schlußwort des ersten Teils 12 44 scheint es ein jeder Situation entnommenes Herrenwort zu bedeuten; ein ähnlicher Sinn liegt auch im Prolog nahe. Aufklärung über die Frage ist erst von einer stilistischen Untersuchung aller Jesusreden im vierten Evangelium zu erwarten.

nach mir kommende ist mir vorangekommen[1], denn er war eher als ich«. Das Wort einfach als Umdichtung der Messiaspredigt des Täufers aufzufassen verbietet die einführende Formel: Johannes erinnert an ein Wort, das er bei seinen Lebzeiten, aber offenbar ohne Beziehung auf den geschichtlichen Jesus gesprochen, und dessen Geltung für Jesus er jetzt nachträglich konstatiert. Es kann sich dabei nicht um ein vom vierten Evangelium berichtetes Johanneswort handeln, der Evangelist kann nicht etwa im Blick auf seine eigene Darstellung (1 30) sprechen, denn die Zeit der Unwissenheit des Johannes ist von ihm ja nur 1 31 und 1 33 angedeutet, aus dieser Periode aber kein Wort des Johannes berichtet worden. Das hier zitierte Wort muß aber dieser Periode angehören, sonst ist die nachträgliche Identifizierung »dieser war es, von dem ich sagte« unverständlich. Mit synoptischen Zitaten wiederum kann man nur den Anfang des Wortes ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος belegen. Ich sehe zwei Möglichkeiten, das Rätsel des Verses zu lösen: entweder bezieht sich die Erinnerung an ein früheres Wort nur auf diesen Anfang des Spruches: der wissend gewordene Täufer würde dann die zwei anderen Aussagen aus der neugewonnenen Erkenntnis heraus hinzufügen[2] — oder der Evangelist zitiert hier einen in den Kreisen der Johannesschüler bekannten Satz der Täuferpredigt; dann hätte der Täufer die Präexistenz des Messias verkündigt; dies ist aber bei weitem nicht so unglaublich, wie man anzunehmen geneigt ist[3]: warum sollte das an anderer Stelle wahrnehmbare Auftauchen der Vorstellung von der Präexistenz des Messias[4] in der messianisch gerichteten

1. So übersetzt man wohl am besten, indem man im Bilde vom Kommen bleibt, da bei einer zeitlichen Deutung von ἔμπροσθεν der letzte begründende Satz überflüssig wäre. Vgl. Zahn, Kommentar 86 f.

2. So versteht den Satz wohl ℵ* mit der Lesart οὗτος ἦν ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν.

3. Holtzmann-Bauer, Kommentar[4] 46 f.

4. Am deutlichsten tritt diese Vorstellung in den Bilderreden des Henoch-Buches hervor; sie liegt auch wohl der Menschensohn-Vision 4. Esra 13 zu Grunde und zeigt sich auch an einzelnen Stellen des Septuaginta-Textes. Vergl. Bousset, Religion des Judentums[2] 301 ff. Letzlich gehen diese Gedanken wohl auf eine außerisraelitische mythische Erlösererwartung zurück; wir haben aber keinen Grund, die

Täuferbewegung unmöglich gewesen sein? — Diese letzte Möglichkeit, das Rätsel der Stelle zu lösen, scheint mir die glaublichste; aber bei der schwankenden Textüberlieferung ist die zuerst genannte wenigstens nicht unbedingt auszuschließen. Dies eine ist sicher, daß der Evangelist, indem er ein bekanntes Täuferwort durch Johannes selbst auf Jesus deuten läßt, die Meinung widerlegen will, als gehe die Messiaspredigt des Täufers nicht auf Jesus[1].

Also läßt sich auch hier wieder die apologetische Haltung des Evangeliums erkennen. Allein auch für den christologischen Beweis des Prologs ist V. 15 wichtig: noch ist ja der Personenname des fleischgewordenen Logos nicht genannt. Das Zeugnis des Johannes vom ὀπίσω μου ἐρχόμενος führt auch an dieses Geheimnisses[2] Lösung dicht heran. 1 16 beschreibt im Anschluß an 1 14[3] die Wirkung des vom Himmel Gekommenen; V. 17 und 18 krönen das Ganze mit der Nennung des Namens und des Sohnestitels. Von nun an hat der Autor nicht mehr vom Logos zu reden, sondern nur noch von Jesus Christus, dem »Sohn«.

So gliedern sich die beiden Erwähnungen des Johannes gerade in ihrer auffallenden Stellung dem Gedankengang des Prologs gut ein. Sie dienen diesem Gedankengang, aber sie haben noch eine andere Absicht; sie künden was er ist: der Zeuge — und was er nicht ist: das Licht selbst. Diese ausdrückliche Negierung aber läßt sich am besten unter der Voraussetzung erklären, daß dem Verfasser Leute vor Augen standen, die von Johannes das glaubten, was der Evangelist hier verneint hat.

Möglichkeit eines direkten oder indirekten Einflusses einer solchen Erwartung auf die Täuferpredigt zu bestreiten.

1. Die Wiederholung desselben Wortes 1 30 ist ihrer Form nach lediglich eine vergröbernde Rücktragung des Satzes aus dem Munde des verklärten Zeugen in die Zeit des irdischen Wirkens des Johannes (ἦν — ἐστίν).

2. Natürlich weiß der christliche Leser längst, wer gemeint ist; nur stilistisch wird der Name hier noch als Geheimnis behandelt. Nach Mystagogenweise nennt der Verfasser ihn zuletzt.

3. Wegen dieses Zurückgreifens kann ich in πάντες V. 16 eine Beziehung auf V. 15 (‚auch Johannes') nicht finden.

15. Das Gesamturteil des Evangelisten.

Daß das vierte Evangelium an der Person des Johannes außergewöhnlich stark interessiert ist, hat die Untersuchung ergeben. Dieses Interesse läßt sich schlechterdings nur erklären, wenn der Evangelist durch Verhältnisse seiner Zeit dazu veranlaßt wurde, die bei den Johannesjüngern herrschende Überschätzung des Täufers zu korrigieren. Denn auf eine solche Korrektur sind seine Johannesperikopen angelegt. Nimmt er doch, von der ersten Erwähnung des Johannes im Prolog an, direkt oder indirekt auf entgegenstehende Ansichten Bezug. Aber er arbeitet nicht nur der Glorifizierung des Johannes entgegen, wie sie wohl in dem Kreise der Johannesjünger bestand, sondern er bemüht sich auch um eine Revision des synoptischen Johannesbildes. Auch dies sicher nicht ohne Grund. Offenbar war die synoptische Darstellung von den Johannesjüngern benutzt worden, um durch den von ihrem Meister ausgehenden Glanz den nach ihm Gekommenen zu verdunkeln. Diese Vermutung wird durch die Klementinischen Recognitionen und durch die Evangelienerklärung des Ephraem bestätigt[1]; dort lesen wir auch, daß, wie leicht erklärlich, besonders der Spruch von dem Größten unter den Weibgeborenen eine Waffe in den Händen der Johannesschüler geworden war. Nach alledem ist deutlich, daß die Johannesperikopen des vierten Evangeliums eine Polemik gegen die Johannesschüler darstellen[2]. Der Evangelist hält sich dabei offenbar an folgende Punkte:

1) Die Synoptiker hatten dem Johannes als dem Herolde Jesu eine selbständige Bedeutung in der Offenbarungsgeschichte zugesprochen. Dabei wurde in den ältesten Berichten deutlich markiert, daß die Wirksamkeit Jesu erst nach dem Abtreten des Johannes vom Schauplatz begonnen habe. Die Johannesjünger hatten diese zeitliche Priorität wahrscheinlich zur Kon-

1. Vgl. S. 14 A. 1 und 2.

2. Diese These eingehend begründet zu haben, ist das Verdienst Baldenspergers in seiner Schrift »Der Prolog des vierten Evangeliums«, 1898. Warum ich seine Zurückführung auch des christologischen Interesses beim vierten Evangelisten auf die Polemik für zu weitgehend halte, ist unten gesagt.

struktion eines Vorrangs ihres Meisters benutzt. Diese Stellung des Täufers vor Jesus wird durch den vierten Evangelisten beseitigt. Er ist nicht Vorläufer, sondern Zeuge (1 19ff.). Von einer selbständigen Bedeutung seines Werkes ist nicht die Rede: die Bußpredigt wird überhaupt nicht erwähnt; die Taufe wird zwar 1 26. 28. 31. 33; 3 23 und 10 40 erwähnt, aber doch ihrer Geltung völlig entkleidet, dadurch daß sie 1 31. 33 nur als gottgewolltes Mittel, Jesus zu offenbaren, und 3 23ff. nach Jesu eigenem Auftreten vollends als überflüssig erscheint. Der Name Täufer wird konsequent übergangen. Eine Erinnerung an die synoptische Messiaspredigt des Johannes kann man in 1 15, 1 27 und 1 30 finden. Aber diese Verkündigung allgemeiner Art wird dadurch überholt, daß der Täufer von 1 29 an direkt auf Jesus als den hinweist, den er mit seiner Messiaspredigt gemeint habe. Das Motto dieser Elimination des Johannes aus der Heilsgeschichte ist bereits Joh. 1 6ff. angegeben.

2) Die synoptische Darstellung hatte andererseits dem Täufer als dem vornehmsten Glied der Heilsgeschichte einen Platz über anderen Offenbarungen angewiesen und ihn auf diese Weise ziemlich nahe an Jesus herangerückt. Dies war von den Johannesjüngern im antichristlichen Interesse ausgebeutet worden. Die Geburtsgeschichte des Täufers bei Lukas, der Eliasglaube der christlichen Gemeinde in Verbindung mit dem geheimnisvollen Ende des Johannes ließen den Täufer als eine vom Zauber des Wunderbaren umgebene heroische Gestalt erscheinen. Demgegenüber betont das vierte Evangelium die Wunderlosigkeit im Auftreten des Johannes (10 41) und berichtet, wie Johannes selber über die Periode seiner Unwissenheit Zeugnis abgelegt hat (1 31. 33). Die Erzählung von der Taufe Jesu wie der tatsächliche Ursprung der christlichen in der johanneischen Bewegung waren wohl so gedeutet worden, als ob Johannes der Lehrer, Jesus der Schüler gewesen sei: der Evangelist macht darum Johannes zum Freunde, der freudigen Herzens zusieht, wie der Bräutigam, der die Braut hat, den ihm zukommenden Vorrang einnimmt (3 25ff.; 1 15; 1 30). Die Taufe Jesu aber wird zwar nicht negiert, doch im Hintergrunde gelassen; statt dessen erscheinen Jesus und seine Jünger als Urheber einer neuen Taufe. Das Wort vom Größten unter den Weibgeborenen hatten die Johannesjünger gegen Jesus selber ausgespielt: nicht Jesus sei

der Messias, sondern Johannes[1]. Darum führt der vierte Evangelist den Johannes gleich unter Betonung seiner Menschlichkeit ein (1 6), läßt ihn den Messiastitel ausdrücklich ablehnen (1 20 und 3 28) und unterstreicht die synoptischen Worte, mit denen der Täufer sich selber demütigt (1 23 und 1 27). Auch für dieses Streben des Evangelisten findet sich das Motto im Prolog (1 15).

So sehr die Johannesstücke des Evangeliums an Relief gewinnen, wenn man sie als Dokumente des Kampfes gegen die Johannesjünger versteht, so wenig darf man doch diesen Kampf als einzige Erklärung der Eigenart des vierten Evangeliums gelten lassen. Man hat z. B. versucht, die Betonung des Fleisches Christi in der Brotrede als Polemik gegen den Abscheu der Täuferjünger dem Fleischeswesen gegenüber zu verstehen. Auch zwischen der Schätzung des Wassers bei der Johannespartei und der Erwähnung von Quellen und Teichen im Johannesevangelium, deren Kraft der des Herrn immer untergeordnet wird, glaubte man eine Verbindung erkennen zu können. Endlich erklärte man das Zurücktreten der Sünderfreundschaft Jesu im Johannesevangelium als Verteidigung Jesu gegenüber der asketischen Strenge des Täuferkreises[2]. Allen solchen Vermutungen gegenüber muß grundsätzlich erklärt werden: so lange wir über die spezielle Bedeutung, die das vierte Evangelium einzelnen der Überlieferung entstammenden Perikopen gibt, noch im Unklaren sind, so lange die Frage noch offen ist, warum der Evangelist gerade diese Steine aus der Menge auswählte, um sie seinem Bau einzuverleiben, sind alle Versuche, den Text des Evangeliums aus der Polemik gegen die Johannesjünger herzuleiten, nur da zulässig, wo der Evangelist selbst deutlich auf Anschauungen und Gebräuche der Johannespartei

1. Diese Deutung wäre wohl unmöglich gewesen, hätten die Johannesjünger schon den Wortlaut von Mt. 11 11 = Lk. 7 28 einschließlich des einschränkenden Zusatzes gekannt. Die oben S. 13 f. vorgetragene Vermutung, daß dieser Zusatz aus der Gemeinde, nicht von Jesus stamme, gewinnt hier eine Bestätigung. Zugleich sehen wir deutlich, warum die Gemeinde das so arg mißdeutete Wort nicht ohne einschränkende Erklärung in ihren Evangelien-Büchern dulden konnte: nicht nur ihre eigene Geltung, auch des Herrn Würde selbst stand auf dem Spiel.

2. Vgl. Baldensperger a. a. O. 127 f., 130, 131 ff.

anspielt. Es heißt das Gebiet, auf das der Evangelist einwirken wollte, willkürlich verkleinern, wenn man ihn einseitig auf antijohanneische Polemik festlegt. Es heißt ferner die religiöse Mannigfaltigkeit des Urchristentums verkennen, wenn man die Pfeile, die der Evangelist von Anfang bis zu Ende seines Evangeliums gelegentlich absendet, immer nur auf ein Ziel gerichtet glaubt: die Johannesjünger. Darum habe ich von dem Versuche abgesehen, aus anderen als den erwähnten Perikopen Nachrichten über die Johannesjünger herauszulesen[1]. Wenn eine größere Übereinstimmung in der Erklärung der Texte hergestellt ist, wird auch in diesen Zeugnissen vielleicht noch manche Beziehung zur Johannespartei offenbar werden. Nach unserer gegenwärtigen Kenntnis aber gehören sie nicht zur »urchristlichen Überlieferung von Johannes dem Täufer«.

Die Polemik kommt somit als ein Teil der verzweigten Wurzel, aber nicht als triebkräftiger Stamm des Johannesevangeliums in Betracht. Vor allem kann nicht erwiesen werden, daß »die Nebenbuhlerschaft des Johannes ..... die spezifischen Formen der johanneischen Christologie veranlaßt« hat[2]. Denn diese Formen sind ein Ergebnis der veränderten Zeitlage. Es handelt sich nicht mehr darum, darzustellen, was Jesus gelehrt und von den Seinen gefordert hat, sondern darum, diese Lehre als göttliche Wahrheit in der Umgebung der feindlichen Welt zu behaupten. Der Inhalt der Heilsbotschaft wird vorausgesetzt, sie selber aber durch Darstellung der göttlichen Autorität ihres Verkünders verteidigt gegen die Feinde ringsum, nicht nur gegen die eine Johannespartei. Vor allem aber hat der Autor über der ἀλήθεια nicht die ζωή vergessen, über der negativen nicht die positive Seite vernachlässigt, zu der Behauptung der Wahrheit vielmehr das Zeugnis von der Kraft hinzugefügt, die diese — immer ihrem evangelischen Inhalt nach stillschweigend vorausgesetzte — Wahrheit ihren Anhängern gibt. Und dieses Moment ist es, dem das Johannesevan-

1. In den Johannesbriefen ist die scharf negierende Stelle I. Joh. 5 6 wohl gegen die Johannesjünger gerichtet. οὐκ ἐν ὕδατι μόνον ist ebenso zu erklären wie Joh. 1 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς: es gab Leute, die das an diesen Stellen Verneinte behaupteten, die den Täufer für das »Licht« hielten und Wasser für das alleinige Heilselement.

2. Baldensperger a. a. O. 141.

gelium seine hohe Bedeutung überall da verdankt, wo religiös lebendige Menschen das Neue Testament mit warmem Herzen lesen.

Anhang.

Die Josephus-Nachrichten über den Täufer.

Wer die urchristliche Überlieferung vom Täufer einer historischen Kritik unterzieht, kann an der Notiz des Josephus, die sich Antiquitates XVIII 5, 2 findet, nicht vorübergehen. Josephus kommt bei der Erzählung des Krieges, der zwischen Herodes Antipas und dem Araberkönig Aretas wegen der Verstoßung von dessen Tochter durch ihren Gemahl Herodes ausgebrochen war und mit einer Niederlage des Herodes geendet hatte, darauf zu sprechen, daß viele Juden in dem Unglück des Herodes eine Strafe Gottes für die Tötung des Täufers erblickten. Er erzählt dabei nachträglich, daß dieser »gute Mann« den Juden Tugend, Gerechtigkeit und Frömmigkeit gepredigt[1] und sie aufgefordert habe, nach solcher Reinigung der Seele auch eine Reinigung des Körpers durch die Taufe vorzunehmen[2]; Herodes habe aber geglaubt, daß ihm von diesem beliebten Volksprediger die Gefahr des Aufruhrs drohe[3] und

---

1. *καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένοις βαπτίσμῳ συνιέναι.*

2. *οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος; ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης.*

3. Hier ist der Text problematisch. Nach *καὶ τῶν ἀνθρώπων συστρεφομένων* fügt Josephus zur Erklärung hinzu: *καὶ γὰρ ἥσθησαν* (so Niese) *ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων* ..... Naber liest statt dessen *ἤρθησαν*. Aus sachlichen Gründen hat Brandt, Jüdische Baptismen 145 diese Lesart verteidigt. Man muß in der Tat zugestehen, daß sonst von einer »Freude« der Hörer nicht viel im Josephustext zu

habe ihn deshalb nach der Feste Machaerus bringen und dort hinrichten lassen.

Wer von den Berichten der Evangelien herkommt, erfährt hier über das Wirken des Täufers nicht viel Neues. Allein diese kurzen Notizen enthalten ein Kriterium für die Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Berichte. Der Gedanke, daß die Josephus-Stelle eine christliche Interpolation sei, ist abzuweisen, denn gerade das christliche Interesse an der Gestalt des Täufers wird durch Josephus nicht befriedigt. Das nämlich ist das erste auffallende Merkmal des Josephus-Berichtes: jeder messianische, überhaupt jeder eschatologische Zug fehlt der Predigt des Täufers nach der Darstellung des jüdischen Autors. Johannes ist bei ihm ein Moralprediger, nichts weiter. Allein es wäre voreilig, deswegen die messianische Predigt des Täufers in den Evangelien für erdichtet zu halten. Denn erstlich hat die Verkündigung des Johannes vom richtenden Messias, wie die Analyse gezeigt hat, ihre Erfüllung in Jesus nicht gefunden. Gerade darum muß dies Stück des evangelischen Berichts als gute Tradition gelten. Zweitens bemüht sich Josephus überhaupt, die messianische Hoffnung zurücktreten zu lassen. Er hat sie genau so wie in der Johannespredigt auch in den Bileam-Sprüchen Ant. IV 6, 4 beseitigt, während die Septuaginta gerade an dieser Stelle (Num. 24 17) den Urtext bestimmt messianisch wendet. Neigung zu hellenistischer Kultur, Besorgnis, den Römern einen Anstoß zu geben[1], endlich auch die Abneigung des Schriftstellers, sich auf eine derartige von unten kommende Bewegung einzulassen[2], sind die leicht erkennbaren Motive für diese Haltung des Josephus. Und drittens tritt doch auch in seiner durch die Zensur der Römerfurcht hindurchgegangene Darstellung wenigstens an einer Stelle (vgl. S. 123 A. 3) hervor, daß Johannes nicht bloß ein »guter Mann« im

spüren ist, daß dagegen die Fortsetzung auf kriegerische Begeisterung deutet, die durch die Predigt des Johannes geweckt wurde: *δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι (πάντα γὰρ ἔῳκεσαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες)*.

1. Vgl. Paul Krüger, Hellenismus und Judentum im neutestamentlichen Zeitalter (Schriften des Institutum Delitzschianum zu Leipzig, 1. Heft) 20f.

2. Vgl. Windisch, Neue Jahrbücher für klassisches Altertum 1910, 220.

Sinne des Hellenismus gewesen. Josephus erzählt, daß Herodes aus Furcht vor Aufruhr den Tod des Täufers veranlaßt habe. Das wäre schwer verständlich, hätte Johannes nur so geredet, wie Josephus vorher berichtet. Das ist dagegen sehr plausibel, wenn der von Josephus übergangene eschatologische Einschlag, wie ihn die Evangelien andeuten, der Verkündigung des Täufers einen bestimmt messianischen Charakter gab, so daß auch die Mächtigen vor dieser Bewegung zittern mochten.

Das zweite Charakteristikum, das an dem Täuferbericht des Josephus auffällt, ist die Sorgfalt, mit der er vermeidet, der Taufe[1] eine die Seele reinigende Wirkung zuzuschreiben. Gewisse sittliche Vorbedingungen für den Empfang der Taufe stellt Johannes allerdings auch Mt. 3$_8$ = Lk. 3$_8$; wir werden auch schon, weil wir Jesus unter den Scharen wissen, die zum Täufer kommen, und weiter wissen, wie fern dieser größte unter den Täuflingen magischem Zauberwesen stand, nicht annehmen können, daß Johannes, der Prediger der Sinnesänderung, die Taufe ohne Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit habe vollziehen lassen. Allein wenn Josephus von der Taufe als einer gottwohlgefälligen Heiligung des Leibes spricht, ihr die Beziehungen zum Seelenleben abspricht, so heißt das wohl die Art des Ritus verkennen. Zu dessen Wesen gehört es bis auf den heutigen Tag, daß Form und Inhalt ineinander übergehen. In den Evangelien setzt Johannes bei der Taufe nur ungeheuchelte Buße voraus, nach Josephus muß »Gerechtigkeit« vorhergehen. Es liegt wohl auch hier bewußte Korrektur des Tatbestandes auf Seiten des Josephus vor. Sein Motiv ist vielleicht auch hier noch erkennbar. Zu der Vorstellung von dem guten Tugendlehrer, die er an Johannes heranbrachte, paßte ein in irgendwelchem Sinne verpflichtender oder sakramentaler Ritus nicht; der rationalisierende Deuter der Täuferpredigt betonte an dem Tauchbad eben nur die augenfällige Beziehung auf den Körper und meinte sie damit vorteilhaft von andern Bädern zu unterscheiden[2]. Josephus ist also auch hier der gebildete Schrift-

1. Josephus sagt *βαπτίσμῳ συνιέναι*. D. h. wohl »zur Taufe kommen« und nicht »durch die Taufe zu einem Bund zusammentreten«. Denn dies ist sprachlich nicht notwendig und würde der Tendenz des Josephus widersprechen. Vgl. Brandt, Die jüdischen Baptismen 81.

2. Brandt, Jüd. Baptismen 90 zitiert mit Recht die ähnlich ge-

steller, der sich den Tatbestand nach seinem (und seiner Leser) Empfinden zurecht denkt.

Weit größere Wichtigkeit haben die Nachrichten, die Josephus vom Tode des Täufers gibt. Von moralisierender Nivellierung der Geschichte ist hier nichts mehr zu merken: gerade die politische Gefährlichkeit seines Wirkens ist es, die dem Johannes den Tod bringt. Der Widerspruch zur evangelischen Darstellung ist deutlich; nach Markus und Matthäus hat Johannes gegen die zweite Ehe des Herodes geeifert und fällt dem Haß der oder des Beleidigten zum Opfer. Aber wir finden bei Josephus auch eine Verbindung zwischen beiden Motiven. Die Eheaffäre des Herodes hat zu einem Kriege mit Aretas geführt. Das für Herodes unglückliche Ende dieses Krieges wird von einigen Juden als Strafe für die Hinrichtung des Täufers angesehen; gerüchtweise wird hier ein Zusammenhang zwischen Johannes und der Eheangelegenheit des Herodes hergestellt — man beachte dabei, daß beide Affären sich in Machaerus abspielen —; von einem ähnlichen Zusammenhang wissen die Evangelien zu erzählen[1]. Es fragt sich, welche Relation die ungeschichtliche ist, ob die sagenhafte Weiterbildung an Stelle des dynastischen Motivs das politische gesetzt, oder ob sie an Stelle der Staatsgefährlichkeit des Täufers seine Kritik der königlichen Ehe eingeschoben hat[2]. Ich glaube, daß sich die Entscheidung zu Gunsten des Josephus-Berichtes mit relativer Sicherheit abgeben läßt. Denn die sonst anzunehmende Umbildung einer Hofaffäre in einen politischen Schachzug sieht

---

haltenen Ausführungen bei Philo, De plantatione Noë, I 354 M. *σώματα καὶ ψυχὰς καθηράμενοι τὰ μὲν λουτροῖς, τὰ δὲ νόμων καὶ παιδείας ὀρθῆς ῥεύμασι.* Vgl. Clem. Hom. XI 25. Es ist also offenbar eine geläufige Anschauung, der Josephus den Täufer nahe bringen will.

1. Vgl. Frey, Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte 72f. Den slavischen Josephusbericht hier als Kettenglied der Sagenbildung zu werten, halte ich bei dem problematischen Charakter der bisher veröffentlichten Stücke für untunlich. Sie bedürfen gesonderter Untersuchung (s. unten).

2. Beide Berichte für ungeschichtlich zu halten, liegt kein Grund vor. Wenn man aber Herodes den Täufer in Wirklichkeit aus persönlichen und nur zum Schein aus politischen Motiven umbringen läßt (Rüegg, PRE[3] S. 326 Art. Johannes der Täufer), so komponiert man eine dritte Relation, zu der die Texte erst recht keinen Anlaß geben.

nicht nach ungeschichtlichem Weiterspinnen aus, während der umgekehrte Weg, der von der hohen Politik ins Familienleben des Hofes führt[1], alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Außer diesem Hauptgrund, der zugleich durch den Stil der beiden Relationen gestützt wird — Josephus nüchtern historisch, Markus anekdotenhaft ausschmückend — sprechen noch zwei Argumente für die Zuverlässigkeit des Josephus-Berichtes:

1) Markus zeigt sich überhaupt schlecht orientiert: er erzählt eine märchenhafte Anekdote, deren unhistorischer Charakter vielleicht schon Lukas davon abgehalten hat, sie aufzunehmen (vgl. S. 84).

2) Josephus hätte das Motiv des evangelischen Berichts viel besser für seine hellenistisch gefärbte Darstellung verwenden können. Wenn er dagegen auf eine politische Bedeutung des Täufers weist, die er vorher vorsichtig umgangen hat, so widerspricht er seinem eigenen Bericht, und das macht seine Darstellung gerade an diesem Punkte glaubwürdig.

Eine gesonderte Beurteilung erfordern die Nachrichten über den Täufer, die aus dem slavischen Text des »Bellum Judaicum« von A. Berendts[2] veröffentlicht worden sind. Die Frage nach dem Autor dieser einzelnen Abschnitte, nach ihrem äußeren und inneren Zusammenhang mit dem Ganzen des slavischen Textes ist trotz mancher Versuche zu ihrer Beantwortung[3] wohl unlösbar, so lange wir nicht den vollständigen Text des Slaven kennen. Vorläufig kann es sich nur darum handeln, die Tradition vom Täufer, wie sie sich in diesen Bruchstücken spiegelt, zu prüfen. Der Gegensatz zum griechischen Text der Antiqui-

1. Dabei sei nochmals betont, daß diese Umbildung wohl auf das Konto der volkstümlichen Anekdotenschöpfung, jedenfalls nicht auf das des Evangelisten zu setzen ist. Es wurde oben gezeigt, daß der Geschichte bei Markus alle evangelischen Motive völlig fehlen, vgl. S. 92 ff.

2. Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen »De bello judaico« des Josephus, TU XXIX, 4. 1906.

3. Berendts selbst leitet die ganze Textform aus einer früheren Schriftsteller-Tätigkeit des Josephus ab. Dagegen plädierte Schürer (ThLZ 1906, 262 ff.) für die Autorschaft eines Christen und für Abhängigkeit von den Evangelien. R. Seeberg (Reformation 1906, 290 ff., 306 ff.) erkennt in den Stücken jüdische Tradition, ähnlich Frey, Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte, 1908.

täten ist auffallend. Die Wirksamkeit des Täufers wird nicht auf das Niveau eines Morallehrers herabgedrückt, im Gegenteil: das Absonderliche an ihm wird aufs stärkste hervorgehoben. Wie ein Tier sei er aus dem Walde gekommen, sagt ein Gegner, der Essäer Simon, von ihm. Seine auffallende Kleidung — Rindsfelle an den Stellen des Körpers, die nicht vom eigenen Haar bedeckt waren — wird beschrieben, seine »nicht menschliche« Nahrung — kein Wein, kein Tier, nicht einmal Brot — wird mehrfach erwähnt. Auffallend ist die Antwort, die Johannes den Gesetzeskundigen gibt, die ihn fragen, wer er sei[1]: »rein bin ich, denn (als welchen) mich hat eingeführt Gottes Geist, und ich nähre mich (mich nährend) von Rohr, Wurzeln und Holzspänen«. Die Reinheit wird also begründet mit Gottes Geist und der absonderlichen Nahrung. Es handelt sich danach offenbar um eine kultische Reinheit[2], die in der Befolgung asketischer Speiseregeln besteht und auf Gottes Geist zurückgeführt wird. Das ist eine Auffassung, die bei dem Johannes der Evangelien nicht unmöglich ist; aber es wäre verkehrt, daraus auf eine besonders gute Information des Slaven zu schließen. Eher könnte man vermuten, daß hier Anschauungen späterer Täuferkreise auf ihren Meister übertragen sind. Denn in den übrigen Johannes-Notizen erweist sich der Verfasser als nicht gut unterrichtet. Wenn von des Täufers Lebensweise gesagt wird, »daß er wie ein fleischloser Geist verharrte«, wenn von seiner Predigt[3] berichtet wird, daß sie das Volk frohgemacht habe, wenn ihm die Ankündigung eines Messias zugeschrieben

1. Übersetzung von Frey a. a. O. 2; in den Klammern die entsprechende Wiedergabe des Textes bei Berendts a. a. O. 6f.

2. Frey a. a. O. 45 paraphrasiert: »rein bin ich von Schuld, ... denn ich bin . . . . . von Gott gesandt. Und daß das der Fall ist, ... wird daraus deutlich, daß ich mich mit einer so mangelhaften Nahrung begnüge und so große Enthaltsamkeit beweise«. — So modernisiert man alte Texte!

3. Seine Predigt, die als Aufruf zur Freiheit bezeichnet wird, besteht in der Mahnung zum Weg des Gesetzes, zum Meiden böser Werke, in der höchst unklaren Ankündigung einer Gottesherrschaft und in der Verheißung eines das Volk befreienden Messias. Wichtiger als das Verhältnis dieser Stücke zu den Evangelientexten ist die deutlich erkennbare Tatsache, daß der Autor geschichtlichen Möglichkeiten ziemlich fern steht.

wird, der das Volk, wenn es von bösen Werken ablasse, befreien werde, so klingt das alles nicht, als ob der Autor über besonders gute Traditionen verfüge. Eine genaue Beurteilung dieser Nachrichten scheint mir vorläufig aus dem angegebenen Grunde unmöglich. Vollends ist das der Fall bei den Notizen über das Verhör des Täufers vor Archelaos und über den Traum des Philippus. Der Tod des Täufers wird dem Zorn des Herodes über die Kritik des Johannes an seiner Ehe zugeschrieben, ohne daß der Schwur des Tetrarchen und der Tanz der Prinzessin erwähnt wird.

Die vorläufige Untersuchung des slavischen Josephusberichtes kann nach alledem aus ihm geschichtliche Nachrichten nicht mit Sicherheit erheben. Er scheint, soweit wir ihn bis jetzt beurteilen können, keine wertvollen neuen geschichtlichen Notizen zu enthalten, aber immerhin einen interessanten Seitentrieb der Tradition zu bilden.

Geschichte Johannes des Täufers.

Mancherlei Kräfte waren es, die das geistige Leben des Judenvolks um die Wende unserer Zeitrechnung bewegten. Der Widerspruch, in dem die bestehenden Verhältnisse — sei es die Herrschaft des Idumäers Herodes, sei es die Statthalterschaft römischer Prokuratoren — zu den alten heiligen Gottesordnungen des Gesetzes standen, stellte alle tiefer Denkenden vor die Entscheidung für oder wider diese gegenwärtigen Zustände. Für alle, die ihren Frieden mit der Gegenwart gemacht hatten, war die Bahn frei geworden zu dem großen geistigen Erbe der Antike, war die Möglichkeit gegeben, nach großen menschlich-sittlichen Gesichtspunkten Altes Testament und griechische Philosophie zusammen zu bringen. Auch die religiösen Strömungen

der hellenistischen Welt wurden von diesen Leuten nicht schroff verurteilt; was wir von den Essäern wissen, deutet vielmehr auf den Einfluß orphisch-pythagoreischer Mystik und Askese.

Im Gegensatz zu allen dem Hellenentum geneigten Juden stehen alle die, denen schon die Herrschaft der Hasmonäer eine Gottlosigkeit bedeutete, denen vollends die Gegenwart, soweit hellenistisch infiziert, ein Greuel war. Sie wollten das wahre Israel darstellen und glaubten diese Absicht vor allem durch peinlichste Beobachtung des Gesetzes unter Verzicht auf politische Aspirationen zu erreichen. Ihre Absonderung von der Volksmenge, der eine solche Art von Frömmigkeit schon aus äußeren Gründen unmöglich war, wird in ihrem Namen Pharisäer d. h. Separatisten betont. Diese Separation war aber weit mehr durch religiöse als durch politische Motive veranlaßt. Schon das zeigt, daß man auch die Oberschicht des Volkes nicht einfach nach den Gesichtspunkten: jüdisches Volk — hellenistische Welt aufteilen darf.

Es gab zweifellos Juden, in deren Anschauung sich Gedanken der Pharisäer und der Hellenisten oder Sadduzäer zusammen fanden, schriftgelehrte Männer mit weiterem Gesichtskreis. Es gab Richtungen, die sich nach anderen Gesichtspunkten bildeten, die sich nicht auf eine weltabgewandte Frömmigkeit beschränkten, sondern ihre Weltfeindschaft im öffentlichen Leben im Kampf gegen die Fremdherrschaft hervortreten ließen — so die Zeloten —; es gab vollends ein Gebiet der Frömmigkeit, das weit ab von der sadduzäischen Geistesrichtung lag, ohne doch eine Domäne der Pharisäer zu sein: die Eschatologie. Eine einheitliche Eschatologie der Pharisäer hat es nicht gegeben. Und das ist leicht erklärlich; wo das Gesetz, die Regelung der bestehenden Verhältnisse, der Brennpunkt alles religiösen Lebens war, mußte die Zukunftshoffnung in den Hintergrund treten, weil das Herz des Frommen dem Bestehenden und nicht dem Kommenden gehörte. Aber auch welche Zukunftsvorstellungen unter den Pharisäern üblich waren, vermögen wir nicht genau zu sagen, da es nicht sicher ist, aus welchen Kreisen des Judentums wir die für diese Frage wertvollen literarischen Zeugnisse (Psalmen Salomos, Teile des Henochbuchs, Himmelfahrt Mosis) abzuleiten haben. Aber das ist sicher: die eschatologische Erwartung wird lebhafter und reicher, je tiefer wir in

die unliterarische Masse hinabsteigen, in den sogenannten »Amhaarez«, in die Kreise derer, von denen die Gegenwart als Druck empfunden wurde, die darum alles, was sie wünschten, von der Zukunft erhoffen mußten. Hier liegt die Einflußsphäre der kommenden religiösen Reformbewegungen. Weder im Kreise derer, die mit der hellenistischen Welt Freundschaft geschlossen hatten und denen diese Freundschaft volle Befriedigung bot, noch im Kreise derer, denen das Gesetz alles gab, was sie brauchten: überweltliche Gottesoffenbarung und minutiöseste Lebensregelung, konnte eine solche Bewegung einsetzen; mit den Satten von beiderlei Art hatten Johannes und Jesus nichts zu schaffen. Ihre Predigt konnte nur da empfängliche Hörer finden, wo die Religion noch voll Spannung, die Frömmigkeit noch voll Sehnsucht war, wo die griechische Bildung die Köpfe nicht angefüllt und die Gesetzeslehre nicht alle Fragen und Wünsche des Herzens zum Schweigen gebracht hatte. Wer neue religiöse Impulse bringen wollte, durfte kein Philosoph und kein Schriftgelehrter, mußte ein Volksmann sein.

Aber auch des Volkes Hoffnungen waren nicht einheitlich, ja sie werden mannigfaltiger gewesen sein, als die literarischen Zeugnisse ahnen lassen. Bücher vermögen die lebendige Sehnsucht eines Volkes nicht erschöpfend wiederzugeben. Die einen dachten sich die neue Zeit heraufgeführt durch den König davidischen Stammes, der den alten Thron von Jerusalem zu neuem Glanze bringen würde; die anderen lauschten begierig der Kunde von einem Erlöser der Welt, der ein neues Zeitalter des Friedens und des Wohlstands herbeiführen würde, — die Erlösererwartung des Orients ging durch die Länder des römischen Reiches, und mit ihren schimmernden Farben schmückte sogar im fernen Westen der Römer Vergil seine vierte Ecloge —, wieder andere sahen nicht der Geburt des zukünftigen Heilands entgegen, sondern seinem glanzvollen Kommen vom Himmel her, auf Wolken, umgeben von Engeln — auch solche Gedanken hatten wohl von orientalischen Vorstellungen Nahrung empfangen. Eine Aussicht aber bietet die Zukunftserwartung, wie sie im einzelnen auch immer gestaltet sei, einem jeden Frommen: die Hoffnung auf eine herrliche Zeit, in der die Mängel der Gegenwart beseitigt und wundervolle Güter dem gegeben werden sollen, der schon jetzt in gläubigem Vertrauen

auf die Hülfe des Herrn harrt. Dieser Gedanke verbindet die nationale Heilserwartung mit der universalen, wenn auch Israel den Vorrang gebenden Hoffnung, dieser Gedanke ist dem Zukunftsbild des gemeinen Mannes wie dem des Gebildeten gemeinsam, dieser Gedanke bildet den Grundzug einer Apokalyptik die, zum Teil aus altem Vorstellungsgut bestehend, doch erst aus den Nöten der Gegenwart heraus ihr eigentümliches Leben empfängt. »Selig wer in jenen Tagen leben wird und schauen darf das Heil des Herrn«, ruft der Sänger der Psalmen Salomos [1]; »dann wirst du glücklich sein, Israel, ... und Gott wird dich erhöhen und am Sternenhimmel schweben lassen«, lesen wir in der »Himmelfahrt Moses« [2]; »in jenen Tagen wird eine Umwandlung für die Heiligen und Auserwählten stattfinden; das Tageslicht wird über ihnen wohnen, und Herrlichkeit und Ehre werden sich den Heiligen zukehren«. heißt es im Buche Henoch [3].

Es war nach der Angabe des Lukas (3 1) etwa im Jahre 26 oder 28 unserer Zeitrechnung, als in dieses Hoffen des Volkes der Bußruf Johannes des Täufers hineinklang: kehret um, ändert euren Sinn. Die diesem Rufe nachgingen und nach dem südlichen Teile des Jordantales zogen, fanden – wenn wir der palästinensischen Lokaltradition trauen dürften, in der Gegend der Einmündung des Wâdi-el-Kelt [4], in Wirklichkeit vielleicht zwischen verschiedenen geeigneten Uferplätzen hin- und

1. 18 6; Übersetzung von Kittel bei Kautzsch.
2. 10 8f.; Übersetzung von Clemen bei Kautzsch.
3. 50 1; Übersetzung von Beer bei Kautzsch.
4. Die evangelischen Berichte stimmen darin überein, daß es am Jordan war (Mk. 1 5. Mt. 3 6. Lk. 3 3). Danach ist also auch die wohl durch das Jesaiazitat veranlaßte Angabe Mt. 3 1 ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας zu erklären oder zu korrigieren. Lukas erwähnt Wüste wie Jordan, indem er das Wort Gottes zu Johannes in der Wüste kommen (vgl. 1 80), diesen selbst aber von da an den Jordan gehen läßt. Die genauen Angaben des Johannesevangeliums (1 28. 3 23) können wir nicht nachprüfen. Für den südlichen Teil des Jordanlaufes spricht der Umstand, daß die Zuhörerschaft des Täufers aus Judäa, speziell aus Jerusalem kommt (vgl. Mk. 1 5. Mt. 3 5). Daß der Täufer sich auch auf das linke Jordanufer begab, wird durch die Tatsache seiner Verhaftung auf Befehl des Antipas bezeugt.

herwandelnd — einen Mann, der sich schon in der äußeren Lebenshaltung als Prophet zu erkennen gab. Die Überlieferung läßt ihn einen Priesterssohn sein; dem Aussehen nach erschien er als ein Kind der ʿAraba mit ihren besonders im Süden zahlreichen Wüstenstrecken, mit ihrem Dickicht, das der einsame Prediger wohl mit allerlei Tieren, Wildschweinen (noch heute), vielleicht sogar Löwen (Jer. 49 19) zu teilen hatte. Ein Prophetenmantel aus Kameelshaar umgab seinen abgehärteten Körper, auch der lederne Gürtel des Elias (2. Kön. 1 8) fehlte nicht, und seine Nahrung ähnelte der armseligen Speise der heutigen Wüstenbewohner, übertraf sie wohl noch in Anspruchslosigkeit. Vielleicht knüpfte Johannes damit bewußt an alte Traditionen der israelitischen Religionsgeschichte an: die religiösen Reformatoren Israels hatten ja seit des Elia Zeiten mit mehr oder minder großen Abwandlungen das Nomaden-, das Rechabiten-Ideal, d. h. den Gedanken vertreten, daß Israels Heil nicht von Kulturseligkeit, sondern von Kulturfremdheit, nicht von außen, sondern von innen, nicht von der Welt, sondern von Gott komme[1], und hatten diesem Ideal oft auch in ihrer Kleidung und Lebensweise Ausdruck verliehen[2]. Vielleicht wollte Johannes auch äußerlich seine Gedankengemeinschaft mit diesen Leuten dartun, vielleicht sind auch außerjüdische Einflüsse — etwa denen, die die Essenergemeinschaft bildeten, verwandt — hierbei im Spiel. Jedenfalls wird die spätere Tradition nicht Unrecht haben, wenn sie den Johannes seiner äußeren Erscheinung nach als einen Wilden charakterisiert[3]. Sein Auftreten mußte in weiten Kreisen des Volkes als Herausforderung empfunden werden. Den Gesetzlichen gab er Anstoß durch seine prophetische Haltung, denn das Gesetz hatte die prophetische Konkurrenz diskreditiert[4]. Alle die Frommen aber, die ihre Zukunftshoffnung heilig hielten, verwirrte, erschreckte, ja beleidigte er durch das, was er von dieser Zukunft zu sagen wußte.

Der Grundton seiner Predigt war Buße. Die Mahnung der

1. Vgl. die Darstellung der israelitischen Geschichte unter diesem Gesichtspunkt bei Weinheimer, Geschichte Israels, 1909.

2. 2. Kön. 1 8 2 8; Amos 2 12; Jer. 35 1—11.

3. Josephus slav. bei Frey »Der slavische Josephusbericht I 2. 12. III 3.

4. Wellhausen, Markus, 4.

alten Propheten, deren Stimme seit langem geschwiegen hatte, erfüllte er mit neuer Lebendigkeit. Eine äußerlich bußfertige Haltung genügte ihm nicht; das mußten die erfahren, die er als »Otterngezücht« begrüßte, und von deren Bußgesinnung er Früchte zu sehen verlangte. Aber er war nicht der Sittenprediger, als den ihn später Josephus geschildert hat. Das Moment in seiner Verkündigung, das die Menge so gewaltig erregte, war der eschatologische Gedanke seiner Predigt.

Er verhieß für die allernächste Zeit das Kommen eines, der stärker sei als er, des Messias. Nach der Darstellung der Evangelien hat er sich nicht mit einer apokalyptischen Schilderung dieses Kommens befaßt; dies entspricht dem Ernst seiner sittlichen Forderung. Aber seine Predigt enthielt überhaupt nichts, was die Hoffnung des Volkes, die politische oder die eschatologische, nähren konnte. Der Messias war ihm der Richter, der im Feuer erscheint, unbarmherzig zu strafen jeden, der »keine Frucht bringt«, der vor ihm als »Spreu« erfunden wird. Die Verkündigung des messianischen Gerichts war dem Volke nicht unbekannt, aber man hatte sie ad maiorem gloriam des auserwählten Volkes auf die Heiden zu deuten gewußt. Dergleichen Ansprüche der Abrahamskinder machte Johannes in schneidenden Worten zunichte: »Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken«. Die dunkle Wetterwolke, die der gesetzestreue Fromme mit einem aus Grausen und Stolz gemischten Gefühl über der gottlosen Heidenwelt heraufziehen sah, stand auf einmal schreckenerregend über seinem eigenen Haupte und drohte sich furchbar zu entladen. Unmittelbar steht das Gericht bevor: die Axt liegt schon bereit den Baum zu fällen, die Worfschaufel ist schon zur Hand genommen, die Tenne zu reinigen — darum rette sich, wer kann, vor dem kommenden Zorne!

Mit dieser Predigt von der Feuertaufe des kommenden Gerichts war die Heilserwartung, soweit sie mit dem Volk als mit einer geschlossenen Größe rechnete, zerstört. Die Zugehörigkeit zum auserwählten Volk bot keine Sicherheit mehr: die Messiashoffnung war aus einer Sache der Allgemeinheit zu der des Individuums geworden: werde auch ich zu den Geretteten gehören? Johannes ist nicht der erste und nicht der letzte gewesen, der mit solcher Frage die Gleichgültigkeit der

Masse gestört hat, aber es war bedeutsam, daß er es in diesem Moment unter diesem Volke tat. Eine Erweckung sittlichen Ernstes muß die Wirkung dieser Predigt gewesen sein. Lukas gibt diese Wirkung wieder, wenn er einzelne Stände zu Johannes mit der Frage kommen läßt: was sollen wir tun? Ja, auch in dem blassen Bilde, das Josephus von der johanneischen Bewegung entwirft, erkennen wir diesen Zug: Johannes ermahnt nach seiner Darstellung die Juden »Tugend zu üben«. Und wenn nach der Erzählung der Evangelien mehr als einer Jesus gefragt hat: was soll ich tun, um das ewige Leben als Erbteil zu erlangen? so können wir auch aus diesen Worten die Stimmung der johanneischen Predigt heraushören; denn diese Frage ist für den Juden, der »die Erkenntnis und die Wahrheit leibhaftig im Gesetz zu haben«[1] wähnt, keineswegs selbstverständlich, für jeden aber, der, wenn auch nur von ferne, die johanneische Ankündigung des göttlichen Zornes gerade über Israel vernommen hat, natürlich und notwendig.

Es war eine Bewegung des Volkes, die Johannes entfachte. Die Oberen — gleichviel welcher Richtung — wollten nichts von ihm wissen; aus den Kreisen der Verachtetsten kamen seine aufmerksamsten Hörer. Wohl hat er aus diesen Scharen einen Jüngerkreis gesammelt und ihm mit Gebets- und Fastenübungen ein besonderes Gepräge gegeben; irgend welche persönlichen Ziele scheint er aber nicht verfolgt zu haben. Mit der Buße forderte er nur eines von seinen Hörern: wer von seiner Predigt ergriffen war, der sollte sich im Jordan taufen lassen; genauer wohl: er sollte sich auf Geheiß des Meisters und in dessen Gegenwart im Wasser untertauchen[2]. Das Wenige, was die Evangelien von der Taufe zu sagen wissen, genügt, um uns zu zeigen, daß wir in ihr das hervorragendste Charakteristikum der ganzen Bewegung zu erkennen haben. Das sagt schon der Name, den die synoptischen Texte dem Johannes geben: nicht Lehrer nennen sie ihn und nicht Propheten, sondern Täufer. Und wenn in dem alten und echten Messiasspruch Johannes auf den kommenden messianischen Richter verweisen und seine eigene vorbereitende Arbeit mit dem Werk dieses Größeren vergleichen

1. Röm. 2 20.
2. Lk. 3 7 bei D: *ἐνώπιον αὐτοῦ*; vgl. Wellhausen zu Mk. 1 4. 5.

will, so sagt er nicht »ich lehre« oder »ich verkünde«, sondern ἐγὼ ὑμᾶς βαπτίζω ..... αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ..... Soviel erfahren wir über die Taufe aus unseren Quellen; darüber hinaus geben sie uns nur wenige, überdies schwer deutbare und vielleicht auch nicht immer zuverlässige Nachrichten. Sie sagen nichts über Zeremonien, Formeln, Sprüche, Hymnen, von denen die Taufhandlung begleitet worden wäre. Und wenn man die Texte nach dem Zusammenhang von Buße und Taufe fragt, so erhält man keine deutliche Auskunft. So kommt es, daß die Bedeutung der johanneischen Taufhandlung bis heute kontrovers ist. Eine Lösung dieses schwierigen Problems anzustreben kann nicht die Aufgabe dieser Untersuchung sein, die es nur mit der Bewertung der Texte zu tun hat. Es seien aber wenigstens in Kürze die Gesichtspunkte genannt, unter denen man von der hier gegebenen Bewertung der Quellen aus vielleicht weiter arbeiten darf, um durch religionsgeschichtliche Untersuchung das Problem der johanneischen Taufe seiner Lösung näher zu bringen.

Das einfachste Verfahren würde es sein, wenn man von den Andeutungen der Evangelien über Sündenbekenntnis und Sündenvergebung bei dem βάπτισμα μετανοίας ausgehen könnte. Allein dieser Weg ist nicht gangbar. Denn die Untersuchung der Texte hat gezeigt, daß man bei diesen Angaben mit christlicher Übermalung rechnen muß. Das Bestreben, die Geschichte des Täufers zur ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου zu machen, hat die synoptischen Berichterstatter zu einer teilweisen Christianisierung dieser Geschichte geführt. — Andrerseits kann man fragen, ob nicht gerade die eigentümliche Stellung der Evangelisten zu Johannes dem Täufer es ermögliche, indirekte Schlüsse aus ihren Berichten zu ziehen. Es könnten doch Täufer und Taufgemeinschaft der Taufe gerade die Wirkungen zugeschrieben haben, die das Neue Testament der johanneischen Taufe in bestimmter Tendenz ausdrücklich abspricht[1]. Aber eine unzweideutige Lösung des Problems ist auch auf diesem Wege nicht zu erlangen. Kein Zweifel freilich, daß die Darstellung des

1. Vgl. Bousset ThR 14 (1911) 80f., der dieses Verfahren auch auf die Angabe des Josephus αἰ ἐπί τινων ἁμαρτάδων προσλήψεις ausdehnen möchte. Dazu vgl. S. 125f. dieser Untersuchung.

vierten Evangeliums mit Absicht auf eine Entwertung der johanneischen Taufe zugunsten der christlichen hin arbeitet. Aber ob und inwieweit eine solche Tendenz auch schon an den synoptischen Berichten mitgearbeitet hat, wird sich erst sicherstellen lassen, nachdem die Bedeutung der Johannestaufe auf anderem Wege geklärt worden ist.

Zur Erreichung dieses Zieles bedarf es religionsgeschichtlicher Orientierung. Analogien zur Johannestaufe gibt es wahrscheinlich in größerer Zahl als wir ahnen; denn die Art, wie antike Autoren von Reinigungsriten und Baptismen verwandten Charakters berichten[1], läßt uns deutlich genug erkennen, daß sie Verständnis für derartige heilige Handlungen bei ihren Lesern voraussetzen dürfen. Die Frage ist nur, ob die Analogie in eine Genealogie verwandelt werden, ob zu dem Hinweis auf die Parallelen die Behauptung gesellt werden darf, Johannes habe seinen Ritus bewußtermaßen aus einem bestimmten Kreis entlehnt. Gegen die Bejahung dieser Frage spricht wohl vor allem eines: daß die Taufe des Johannes, wie sein Beiname zeigt, als ein originales und charakteristisches Element seiner Bewegung empfunden wurde. Ferner ist speziell gegen die Ableitung der Johannestaufe von der jüdischen Proselytentaufe zu sagen, daß diese für den Proselyten bei weitem nicht die hohe Bedeutung hatte, die der Johannestaufe zukam bei allen, die sich dem Täufer und seiner Bewegung anschließen wollten[2]. Die religionsgeschichtlichen Parallelen werden also in anderer Richtung zu durchforschen sein, wenn sie für unser Problem verwertet werden sollen. Sie können uns über die Vor-

1. Vgl. über die Tauchbäder der jüdischen Priester: Jub. 21 16 Test. Levi 9, M. Jona III 3 (Fiebig) »es darf keiner hineingehen in den Vorhof zum (Tempel-)Dienst, sogar nicht ein Reiner, ehe er ein Tauchbad genommen hat« s. auch M. Jona III 2 — über die Bäder der Essener Josephus B. j. II 8 — über die Proselytentaufe Epiktet II 9, Orac. Sibyll. IV 164f., vor allem aber M. Pesachim VIII 8 = Edujoth V 2. Unter den Schilderungen der Mysterien setzt das Verständnis des Lesers für ein rituelles Bad offenbar voraus Firmicus Maternus, de error. prof. rel. 25; von christlichen auf die Taufe bezüglichen Texten gehören vor allem hierher die Stellen Röm. 6 4 und Joh. 3 5.

2 Über Verwandtschaft und Unterschiede zwischen der Johannestaufe einerseits, jüdischen und essenischen Riten andererseits vgl. Zurhellen, Johannes der Täufer und sein Verhältnis zum Judentum 44 ff.

stellungen belehren, die für den antiken Menschen mit solchen Handlungen verbunden sind, sie können uns über das Verhältnis aufklären, in dem die überirdischen Güter zu den materiellen ihrer Beschaffung dienenden Mitteln stehen, kurz: sie können uns zu einem besseren Verständnis antiker Sakramentsvorstellungen verhelfen. Ist so die religionsgeschichtliche Umwelt der Johanestaufe untersucht, so wird diese selbst uns deutlicher werden und mit ihr die Entstehung der christlichen Taufe.

Für unsere Betrachtung muß vorläufig das Wenige genügen, was die Quellen mitteilen: wer sich der johanneischen Bewegung anschließt, empfängt die Taufe. Taufritus und messianische Bußgedanken bilden die Gemeinschaft. Einmal die große, ungezählte Zahl all der Leute, die an den Jordan gekommen und dem Aufruf des Täufers gefolgt waren, sodann die kleinere enge, die das Band persönlicher Jüngerschaft in der Nähe des Meisters festhielt. Stromauf, stromab ziehen sie und treiben bald auf dem judäischen, bald auf dem peräischen Ufer ihr Wesen: taufen, verkünden das messianische Gericht, predigen Buße, rügen wohl auch allerlei Mißstände des öffentlichen Lebens. Dabei könnte es wohl vorgekommen sein, daß aus dem Munde des Täufers auch ein scharfes Wort gegen den Tetrarchen Herodes Antipas fiel, der als der Gründer der Stadt Tiberias mit ihrer hellenistischen Kultur ja schon vom Standpunkt jenes asketischen Ideals aus solchen Angriff verdient hätte. Vielleicht ist auch nichts dergleichen zu den Ohren des Herodes gedrungen, sondern nur das Gerücht von einer immer mehr Anhänger gewinnenden Volksbewegung, die dem baldigen Kommen des Messias den Boden bereite, und der »Fuchs«[1], der mit seinen hellenistischen Sympathien beim Volk nicht gerade gut angeschrieben war, hatte alle Ursache, eine Erregung der Menge zu fürchten. Er wußte das Haupt dieser Bewegung, den Täufer, der auf peräischem Gebiet in seine Machtsphäre geraten war, in seine Gewalt zu bekommen. Ein Mensch, der wie Johannes in Erwartung des messianischen Gerichts lebte, wird solcher Verhaftung keinen Widerstand entgegengesetzt haben. Und so kam es, daß die große Taufbewegung ihren Prediger verlor, dass die Jüngergemeinschaft ihr Haupt einbüßte, und daß der Mann,

1. Lk. 13 32.

auf den bisher die Blicke Tausender gerichtet waren, auf einmal in einer Feste am Ostufer des Toten Meeres[1] den Augen des Volkes entschwand. Aber dies Ereignis hätte noch nicht notwendigerweise die Folge haben müssen, die wir nach unsern Quellen konstatieren: daß nämlich die große Taufbewegung im Sande verlief, daß die Jünger des Täufers, die bei dem gefangenen Meister aus- und eingehen durften[2], sich mit diesem Verkehr zufrieden gaben, und daß anscheinend kein ernsthafter Versuch unternommen wurde, den Täufer aus der Gewalt des Tetrarchen zu befreien. Diese Folge der Gefangennahme des Johannes läßt nur eine Erklärung zu: die einmal geweckte Erregung der Massen war auf einen anderen Punkt gelenkt worden, die Taufbewegung erstarb, ihre besten und größten Gedanken aber lebten weiter und gewannen eine ungeahnte und eigenartige Durchschlagskraft in einer neuen Bewegung.

Aus dem Norden des Landes, aus der Provinz Galiläa, wo die Menge im großen und ganzen von des Täufers Predigt noch nicht ergriffen war, erscholl aufs neue die Verkündigung vom kommenden Messiasreich, aber mit einer anderen Kraft, die von der Persönlichkeit des Predigers ausging. Der Mann, der jetzt in der Umgegend des Sees Genezareth das künftige Reich verkündete, war in seinem äußeren Auftreten das Gegenteil des Johannes: hatte der Täufer das Volk an den Jordan gerufen, um sie in der Einsamkeit der ʿAraba auf die düstere Wolke hinzuweisen, die drohend über ihren Häuptern stand, so suchte Jesus in der Stadt Kapernaum und an dem belebten Ufer des galiläischen Meeres die Leute bei ihrer Arbeit auf und zeigte ihnen die Sonne am Himmel, die der Vater aufgehen lasse über die Bösen und über die Guten. Und doch bewirkte der Prediger von Gottes Liebe am See Genezareth in noch viel höherem Grade eine Umwälzung der Menschenseelen als der Gerichtsprophet in der ʿAraba. Das hing mit dem innersten Kern seiner Persönlichkeit zusammen; er brauchte nicht die Gerichtsvorstellung heraufzubeschwören, er brauchte

1. Machaerus, sonst wohl im Besitz des Aretas, könnte vorübergehend in die Gewalt des Herodes gekommen sein. Vgl. Holtzmann in Guthes Bibelwörterbuch, Art. »Herodes«.

2. Mt. 11 2; Lk. 7 18f.

auch nur selten mit Scheltworten dreinzufahren. er konnte wohl strafen. brauchte aber nicht zu verdammen — alles dessen bedurfte er nicht. um seinen Worten Nachdruck zu verleihen. denn was ihnen Kraft gab. war in ihm selber lebendig. Er predigte nicht nur vom Reich. sondern bahnte es an. indem er aller inneren und äußeren Not ein Helfer wurde. Hatte Johannes dem Volke gezeigt. wie fern es von Gott sei. so lehrte es Jesus den Weg zu Gott gehen.

Der Ruf von seinem Wirken kam dem gefangenen Täufer zu Ohren. Wir wissen nicht. was damals in seiner Seele vorgegangen ist. aber wir dürfen vermuten. was ihn bei dieser Botschaft besonders bewegte: dieser Mann. der so ganz anders war wie er selbst. war einst unter denen gewesen. die dem Aufruf des Johannes zur Taufe im Jordan Folge leisteten. Es ist gut möglich. daß Johannes das wußte. Vielleicht erfuhr er im Gefängnis auch. daß Jesus von ihm gesprochen. sich auf ihn berufen habe. Vielleicht erlebte er es auch noch. daß, als die neue Bewegung mehr und mehr in das Gebiet der alten vordrang. gar mancher Täufling von einst sich dem neuen Prediger anschloß. Jedenfalls ahnte Johannes die Größe dessen. was sich hier vollzog. fühlte vielleicht auch eine innere Verbindung zwischen seiner Arbeit und dem Werke Jesu heraus. empfand aber sicher den Abstand zwischen sich und ihm. Und das war wohl die Ursache dafür. daß er bei einem gewissen Gefühl für die Bedeutung der Sache zu einer Deutung nicht gelangen konnte. War Jesus ein Prophet? Aber sollte denn nach ihm. dem Täufer. überhaupt noch ein Prophet kommen? Hatte er sich nicht schon als Boten Gottes in letzter Stunde gefühlt? War Jesus etwa nicht Verheißer. sondern Erfüller? Aber sollte der Messias nicht mit Feuer kommen zum Gericht? Konnte man von diesem Galiläer glauben. daß er die Worfschaufel schon in seiner Hand habe?

Aus dieser Ungewißheit heraus sandte Johannes Boten zu Jesus mit der Frage: bist du der Messias? Jesus hat auf diese Frage keine Antwort gegeben. Seht. was hier geschieht. und meldet das dem Johannes« hat er den Boten gesagt und die Warnung hinzugefügt: selig ist. wer nicht Anstoß an mir nimmt«. Die Sache stand ihm höher als der Name.

Wie Johannes diese Antwort aufgenommen. ob er sie über-

haupt noch gehört hat, wissen wir nicht. Sein Geschick verliert sich im Dunkeln, er hat das Gefängnis nicht mehr verlassen; Jesus aber entging den Nachstellungen desselben Fürsten, dessen Befehl dem Täufer den Tod gebracht hatte. Sein Weg führte Jesus schließlich in die Gegenden, aus denen die Menge einst zur Taufe geströmt war, und das Volk gedachte unter dem Einfluß der neuen Predigt oft der Verkündigung des seinem Gesichtskreis entschwundenen Täufers und suchte sich die Dinge auf seine Weise zu deuten. Alle, die sich in ihrer Lebensweise weder durch Bußpredigt noch durch Evangelium stören lassen wollten, waren schnell mit dem Urteil über beide Männer fertig: sie lehnten sie ab, den einen wie den anderen. In den oberen Schichten, gleichviel welcher Richtung, wird die Mehrzahl so gedacht haben. Im Volk erkannte man wohl in Jesus den Größeren; einige wußten aber, daß Jesus einst selbst im Jordan getauft war: nun brachte man beide in Verbindung: der Täufer war der Vorläufer des Größeren gewesen[1]. Besonders die, welche selbst den Weg von Johannes zu Jesus gegangen waren, werden sich diesen Zusammenhang nicht haben nehmen lassen. Anders diejenigen Johannesjünger, die sich gegen die neue Bewegung ablehnend verhielten. Das lebensvollste, was die Predigt ihres Meisters enthalten hatte, war auch in der Verkündigung Jesu zu finden. So waren sie auf die Pflege dessen angewiesen, was die ältere Genossenschaft von der jüngeren unterschied; das aber waren mehr rituelle Dinge: Askese, Gebetssitte, Taufe. Es konnte nicht ausbleiben, daß beide Gemeinschaften verglichen wurden und sich selbst verglichen. Die Johannesjünger sind an Jesus mit dem Anspruch herangetreten, seine Leute sollten es ihnen gleichtun; auch mögen wohl Jünger Jesu eine feste Gebetssitte nach dem Muster des Täuferkreises für ihre Gemeinschaft gewünscht haben. Jesus selber sprach mit aller Deutlichkeit aus, was die Seinen von jenen trennte: Hochzeitsleute brauchen nicht zu fasten; sein Jüngerkreis entbehrte der festen Formen, war aber innerlich lebendiger, denn »der Bräutigam war bei ihnen«.

Das wurde anders nach Jesu Tode. Zwar eine Gemein-

1. Das Volksgerede machte daraus: Jesus sei der wiedererstandene Täufer.

schaft ohne Haupt, wie die Johannesjünger es waren, wurde die christliche Gemeinde nicht; ihre Kraft lag ja gerade in dem Bewußtsein, den Herrn erhöht und sich mit ihm vereint zu wissen. Aber der tägliche lebendige Antrieb durch den Verkehr mit ihrem Meister war ihnen genommen. An Stelle des immer neuen Erlebens in der Offenbarung trat allmählich die immer wiederholte Übung im Ritus. Die wenn auch nicht von demselben, so doch von einem ähnlichen Schicksal betroffene Täufergemeinschaft bot ein Vorbild darin; die Erinnerung an die enge Verbindung des Herrn mit dem Täufer kam vielleicht hinzu: Fasten, Gebetssitte[1], Taufe wurden heimisch im Christentum. Analoge Bräuche anderer Gemeinschaften haben sicher mitgewirkt, aber ein Umstand beweist die Bedeutung des Täuferkreises für den Ausbau der Christengemeinde: die Zunahme der Spannung zwischen beiden Gemeinschaften.

Beide Kreise hatten ja nun viel Gemeinsames. Und manche, die sich zum Täufer rechneten, werden die Botschaft von Jesus als eine Erfüllung der Johannes-Prophezeiung aufgenommen haben und ohne besonderen Bruch mit ihrer Vergangenheit ins christliche Lager übergegangen sein[2]. Desto schärfer wurde die Kontroverse dort, wo beide Kreise gesondert existierten. Die Christen hatten die Gestalt des Täufers im Eliasglauben völlig adaptiert. Vielleicht hatte gerade die Glorifizierung des Johannes bei den Seinen dazu beigetragen, daß die Christen in ihm Elias, den Vorläufer des Messias, erblickten. Unter diesem Gesichtspunkt begann man die Tatsachen zu deuten: Jesus war selber ein Täufling des Johannes gewesen — daraus entstand die Geschichte von der messianischen Einsetzung Jesu; Jesus war erst nach der Gefangennahme des Täufers selbständig hervorgetreten — daraus wurde die Nachricht, daß Johannes selber vor dem an den Jordan kommenden Jesus zurückgetreten sei[3].

Der Gegenschlag der Johannesjünger scheint nicht ausge-

1. Besondere Gebetsübungen werden in der christlichen Gemeinde wohl schon bei der Anweisung 1. Kor. 7 5 vorausgesetzt.

2. Act. 19 iff.

3. Justin, dial. 51, 270 E: *Ἰωάννης μὲν προελήλυθε βοῶν τοὺς ἀνθρώπους μετανοεῖν καὶ Χριστὸς ἔτι αὐτοῦ καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου ποταμοῦ ἐπελθὼν ἔπαυσέ τε αὐτὸν τοῦ προφητεύειν καὶ βαπτίζειν . . . .*

blieben zu sein: sie betrieben immer eifriger die Glorifizierung ihres Meisters; der Messiasverkünder wurde ihnen zum Messias selber, und sie benutzten bei solcher Verherrlichung, so scheint es, das Wort Jesu über Johannes Mt. 11 11 = Lk. 7 28, so daß die christliche Gemeinde sich veranlaßt sah, ihm eine einschränkende Bemerkung hinzuzufügen. Ja, die Christen gingen in der Christianisierung der Johanneserzählungen noch weiter: da die Vorläuferstellung des Täufers die Würde des Herrn gefährdete, wurde Johannes neben Jesus gestellt, der Täufer ward zum »Freunde«, der Vorläufer zum »Zeugen«, der Prophet zum Heiligen.

---

1. Sachregister.

Abraham 71
Adoptionsformel 59f.
Anekdotenstil 79ff. 127
Apollos 88f. 93
Apostelgeschichte, Thema der 94
Aquila 89
'Araba 10. 11. 47. 132f. 139
Archelaos 129
Aretas 126. 139
Asita 70
Askese bei Johannes und seinen Jüngern 1. 17f. 48. 57. 76f. 87. 121. 128. 141f.
astrales Motiv 75f.
Augustus 51

Benedictus 74
Beten 42ff. 60. 87. 96. 141f.
Bitte um den Geist 43ff.
Buddha 69f.
Buße 57. 66. 133ff. 141

Chariklo 72
christologisches Interesse im Evangelientext 9

Defixionen 37

Eliasglaube 11f. 29ff. 48. 63. 77. 86. 103. 105. 142
Elisabeth 71
Elymas 91
Epiphanie 61ff. 105
Essäer 128. 130. 137
Exorzismen 90f.

Fastenfrage 39ff. 45f. 58. 87. 96. 110. 142
Feuertaufe 50. 53ff. 95. 104. 134
Freer-Logion 27f.
Fußwaschung 112

Gattungen, literarische 4ff.
Gebet 42ff. 60. 87. 96. 141f.
Geist, heiliger 43ff. 49. 50. 53ff. 67. 72ff. 88f. 95f. 104. 112
Geister 26ff.
Gleichnis von der Axt 50. 57ff.
„ vom Bräutigam 40f. 46. 110. 112. 120
Gleichnis von den zankenden Kindern 15ff.

Gleichnis von den ungleichen Söhnen 20f.
Gleichnis vom Weinberg 41
Gleichnis von der Worfschaufel 50. 57ff.
Gleichniseinleitungen 15ff.

Halbchristentum 90ff.
Herodes Antipas 51. 77ff. 123. 126f. 129. 138f. 141
Herodias 79f.
Himmelsstimme 59ff. 97
Hofstil 35

Jesus
Antwort an Johannes 34ff. 140
Auftreten 139
Bedrohung durch Herodes 82f. 141
und Johannes im Urteil der Gemeinde 13f. 17ff. 20ff. 31f. 96. 102ff. 120f. 142f.
»Selbstbewußtsein« 31. 37. 140
Urteil über den Täufer 11. 14f. 20. 21f. 29. 36f. 42. 45f. 57. 65f.
seine Worte als Quelle für die Geschichte des Täufers 2. 57. 65

Johannes der Täufer
am Anfang der neuen Zeit 29. 45. 47. 97f.
sein Bild im Johannesevangelium 119ff. 137
sein Bild bei Josephus 123ff. 127ff. 133. 135
sein Bild bei den Synoptikern 86f. 136f.
sein Bild in der Tradition 1
Botschaft an Jesus 33ff. 140
äußere Erscheinung und Lebensweise 17f. 48. 57. 76f. 128. 133
Gefangennahme 84ff. 126f. 138f.
Jünger 14. 40ff. 42ff. 46. 53. 83. 87ff. 95ff. 98. 106ff. 109ff. 112f. 119ff. 128. 141ff.
Predigt 48ff. 124f. 128f. 133ff.
Urteil der Gemeinde über Johannes und Jesus 13f. 17ff. 20ff. 31f. 96. 102ff. 120f. 142f.
Urteil des Volkes 10. 15. 45. 53. 141
Verhältnis zu Jesus 37ff. 140
Zeit seines Auftretens 50f. 132

Johannesevangelium
Eigenart 99ff. 121ff.
Polemik 119ff.
Prolog 102. 105. 115ff.
Szeneneinteilung 100f. 106ff.
Täufer und Taufe 32. 39. 98ff. 102ff. 105f. 109ff. 113ff. 119ff. 136f.
Wasser im Johannesevangelium 111f.
Zeugenrolle des Täufers 102ff. 109ff. 113ff. 119ff. 143
Jordan 49. 51. 59. 65. 132f.

Josephus
Eigenart 124
griechischer Text 85f. 123ff.
slavischer Text 127ff. 133
Vergleich mit den Evangelien 124f. 126f.
Jünger Johannes des Täufers 14. 40ff. 42ff. 46. 53. 83. 87ff. 95ff. 98. 106ff. 109ff. 112ff. 119ff. 128. 141ff.

Kaiphas 51
Kalendermotiv 75f.
Kana, Hochzeit zu 112
Kindheitsgeschichte 67ff. 120

Lamm Gottes 104. 107
Legenden 69f. 74ff.
Leidensweissagung 40ff.
Lieder 35f. 73f.
Literarkritik, Grundsätzliches zur 3f. 41f. 100ff.
Lukasevangelium, Quellen und Eigenart 4. 33. 43f. 51f. 60. 68ff. 84f.
Lysanias 51

Machaerus 85f. 126. 139
Magnificat 73
Manoah 71
Markusevangelium, Anfang 47
Menschensohn 18
messianische Lieder 35f. 74
Messiaseinsetzung 60f. 63ff. 95. 142
Messiaserwartung des Judentums 130ff.
Messiasgeheimnis 37
Messiaspredigt des Johannes 56f. 124f. 128f. 134f.
Messiasreich 13. 24ff. 27f. 29f. 35ff.
Messiastitel 34. 37
Missionsgedanke im Stürmerspruch 23f.
Mysterien 92f. 137

Name Jesu 90f. 115. 118
Namengebung 67. 71ff.
Nasiräat 76f.

Nathanael 108f.
Novellenstil 5f. 78

Ortswechsel bei den Synoptikern 4. 82f.

Paradigmen-Stil 5. 21. 39ff.
Paulus 88. 93f. 97f. 108
Petrus 97f. 107f. 112
Pharisäer 20f. 40f. 49f. 54. 130
Philippus, Name in der Familie des Herodes 51. 79. 129
Philippus, Name eines Jüngers Jesu 106ff.
Pilatus 51
Präexistenz 117f.
pragmatische Bemerkung 4
Priscilla 89
Prolog des Johannesevangeliums 102. 105. 115ff.
Proselytentaufe 137

Quellen der Synoptiker 3f. 33. 53ff.

Rechabiten 133
rechten Seite, Bedeutung der 71
Reich Gottes 13. 24ff. 27f. 29f. 35ff.

Sadduzäer 130
Salome 79ff.
Sammelberichte bei den Synoptikern 4
Satan 27f.
Seligpreisungen 36
Simon Magus 91. 98
Situationsangaben bei den Synoptikern 5. 40. 43ff.
Spruchgruppen, Spruchkompositionen 5. 7f. 23. 53f.
Sprüche, isolierte 4. 20f. 23
Standespredigt 50. 57
Stilkritik 3ff. 68f. 77ff. 81. 101
Strafwunder 72
Stürmerspruch 23ff. 45
Symbol, römisches 97
Synkretismus 90ff.

Synoptiker
Charakter 1
literarische Gattungen 4f.
Quellen 3f. 33. 53ff.
Bedeutung des Täufers in den synoptischen Berichten 86f. 136f.
Szeneneinteilung im Johannesevangelium 100f. 106ff.

Tauchbäder 137f.
Taufberichte des Ebioniten- und des Hebräer-Evangeliums 62
Taufe 22. 48ff. 55f. 87ff. 96. 98. 104f. 109f. 111ff. 125f. 135ff. 140ff.
Taufe Jesu 59ff. 65. 97. 98. 120. 140
Teiresias 72
Textkritisches 9. 14. 15. 19. 27f. 43f. 61ff. 74. 81f. 102. 107. 112f. 114. 117. 123f. 135
Tiberius 51
Todesweissagung 40ff.
Tyro 71

Vaterunser 43ff.
Vergil 131
Vollmachtsfrage 21f.

Wâdi-el-Kelt 132
Waschungen 97. 112f. 137f.
Wasser im Johannesevangelium 104. 112f.
Weinwunder 112
Weltregenten 26f.

Zacharias 71
Zäsurstücke im Johannesevangelium 100. 102. 104. 112
Zeichen 72. 74. 114
Zeitalter, goldenes 35
Zeitangaben in den Evangelien 4. 100f. 106ff. 112
Zeloten 25f. 130
Zeugnis Gottes 110. 114
Zeugnis des Johannes 102ff. 109ff. 113ff. 119ff. 143

2. Wortregister.

Αἰνών 111
αἰὼν οὗτος 26 ff.
ἀλήθεια 122
ἀμνός 104. 107
ἀνατολή 74
ἀνομία 27
ἀπιστία 27
ἀποκαθιστάνειν 30
ἁρπάζειν 24 f.
ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου 47. 97. 136
ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου 26
εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν 58. 77
βασιλεὺς 84
βάπτισμα μετανοίας 58. 136
βαπτιστής 49. 109. 135
βιάζεσθαι, βιασταί 24 ff.
δέχεσθαι 31 f.
διδάσκειν τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ 89. 93 f.
δικαιοσύνη 61
δικαιοῦν 20
δικαιοῦσθαι 19
δόξα 30
ἐλαττοῦσθαι 75. 113
ἐπιστάμενος τὸ βάπτισμα Ἰωάννου 89. 96
ἔργα τοῦ Χριστοῦ 39
ἔρημος 47. 49
ἐρχόμενος 34. 104
εὐαγγελίζεσθαι 53. 58. 77
εὐαγγέλιον 47
ζέων τῷ πνεύματι 89. 95
ζωή 122
ἱκανός 55
ἰσχυρότερος 55
καθαρισμός 109
κράζειν 116
κραυγή 73. 116
λόγος 115 ff.
μαθηταί 88
ἐν τῷ μέσῳ 80
ὁδός 89
πνεῦμα 89. 95
Σαλείμ 111
σπεκουλάτωρ 80
σωτήρ 92 f.
τετραάρχης 84
υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου 18
φιμοῦν 37
φῶς 115 ff.

3. Stellenregister.

Israelitisch-jüdische Literatur.

Altes Testament.

Gen. 15 5 71
Ex. 6 23 71
„ 15 20 71
Num. 24 17 124
Dt. 18 15 103
Ri. 9 21 19
„ 13 3 71
2. Kön. 1 8 133
„ 2 8 133
Jes. 5 1 ff. 17. 41
„ 29 18 f. 35
„ 35 5 f. 35
„ 40 3 32. 104
„ 61 1 35
Jer. 35 1—11 133
„ 49 19 133
Amos 2 12 133
Hab. 2 3 34
Sach. 13 4 48
Mal. 3 1 11. 32. 48
„ 3 23 (LXX 4 2) 29. 103
„ 4 5 77
Ps 2 7 59 ff.

Apokryphen des Alten Testaments.

Esther 5 3 79
„ 7 2 79
Sir. 48 10 77

Pseudepigraphen zum Alten Testament.

Jub. 21 16 137
Psalmen Salomos 18 6 132

Hen. 42 2 19
„ 50 1 132
Himmelfahrt Mosis 10 sf. 132
4. Esra 13 117
Test. Levi 9 137

Philo und Josephus.

Josephus, Antiquitates IV 6, 4 124
„ „ XVIII 5 85
„ „ XVIII 5 2 **123 ff.**
„ „ XVIII 5 4 79
„ Bellum jud. II 8 137
Josephus slav., Bruchstücke **120 ff.**
133
Philo, de plantatione Noë I 354
126
Philo, de mutat. nom. 259 f. 19

Rabbinisches.

Mischna Pesachim VIII 8 137
„ Joma III 2. 3 137
„ Sanhedrin X 1 22
„ Edujoth V 2 137

Neues Testament.

Matthäus.

3 1 132
3 1—12 **49 ff.**
3 5f. 132
3 8 125
3 11 34
3 13—17 **61 ff.**
3 14. 15 37
4 17 49
5 6 61
5 10 61
5 20 61
6 1 61
6 9. 10 44
6 10 ff. 42
6 33 61
7 21 25
7 22f. **91**
9 14ff. 41
10 84
10 15. 16 8
11 2 39. 139
11 2—6 7. **33 ff.**
11 5 35
11 6 8. **33 ff.**
11 7ff. 32. 45. 49
11 7. 19 **6 ff.**
11 10 32
11 11 1. 121. 143
11 12 **23 ff.** 97
11 13f. 23. 25
11 13—15 31
11 14 29. **31 f.**
11 15 32
11 18. 19 21. 42. 58.
11 25 83
11 27—33 21
11 29ff. 20
12 1 83
12 28 37
12 30 91
12 37 19
12 45 19
13 15
13 37 19
14 1. 2 78. **82 ff.**
14 3—12 **77 ff.**
14 33 19
17 10ff. 31
17 27 61
19 17 9
21 9 34
21 29 21
21 31 20
21 32 7. **20 ff.** 23. 57. 61
25 36 38
26 41 3

Markus.

1 1 47. 97
1 1—8 **47 ff.**
1 2 12. 32
1 5 132
1 8 43
1 9ff. 47. **59 ff.**
1 14 39. 59. 85
1 15 47
1 25 37
1 34 33
1 45 4
2 1—3 6 40
2 13ff. 5
2 18ff. **39 ff.** 58. 87. 96. 110. 112
3 7 48
3 10 33
3 10ff. 4
3 12 37
4 30 15
4 35—5 43 6. 78. 82
6 1ff. 51
6 7 33
6 13 83
6 14 22

6 14—16 78. **82 ff.**
6 15 30
6 17—29 **77 ff.**
6 29. 30 83
6 31 82
8 28 22. 30. 82. 86
8 35 47
9 9f. 30
9 11—13 **30 f.**
9 30 4
9 38—40 **90 f.**
9 41 90
10 1 4
10 17—31 25
10 18 9
10 19 34
10 29 47
11 9 34
11 11 4
11 32 22
12 16f. 22
13 10 47
14 9 47
14 33f. 9
14 38 3
14 42 3
16 W (Freer Logion) **27 f.**

Lukas.

1 1 3
1 5—2 52 **67 ff.**
1 15 56
1 34 62
1 42 116
1 46ff. 35
1 68ff. 35
1 80 132
2 22—28 52
3 1 132
3 1—20 **50 ff.**
3 3 49. 132
3 7 135
3 8 125
3 15 84
3 19f. 38. 84
3 21 43. 44
3 21f. **60 ff.**
3 22 D 62 f.
4 18. 19 52
5 1 43
5 12 43
5 16 44
5 33ff. 41. 44. 45. 87
6 12 44
6 20ff. 36
7 20
7 11—17 38
7 18f. 139
7 18—23 7
7 21 33. 36. 84
7 22 35
7 23 8. 12. **33 ff.**
7 24—35 **6 ff.**
7 28 1. 121. 143
7 29f. **20 ff.** 23. 54. 57
7 33 21
7 35 20
8 40 43
9 7—9 78. **82 ff.**
9 18 43. 44
9 28f. 44
9 51 43
9 54f. 56
10 1 33. 84
10 3 8
10 12 8
10 18 29. 65
10 26 34
10 38 43
11 1ff. **39 ff.** 84. 87
11 20 37
11 28 91
11 27. 28 5. 43
12 49 56
13 18. 20 15
13 31ff. 85
13 32 138
14 1 43
16 16 7. **23 ff.**
16 16—18 23
17 11 43
22 46. 47 3
23 2. 5. 56 84

Johannes.

1 1—18 **115 ff.**
1 6 121
1 8 122
1 15 105. 120 f.
1 19ff. 112. 120
1 19—51 **102 ff.**
1 20f. 32. 55. 103. 121
1 23 121
1 26 112
1 27 120 f.
1 28 132
1 29ff. 112. 120
1 30—33 117 f. 120
1 31 112
1 32ff. 101
1 35 112

2 1ff. 108. **112**
2 12 112
2 33 101
3 2ff. 99
3 5 137
3 5—8 112f.
3 11 114
3 16ff. 100
3 22ff. **109ff.** 120. 132
3 26 110
3 28 110. 121
3 31ff. 100. 110
4 1f. **111f.**
5 30ff. **114**
7 28. 37 116
7 30 100
8 13ff. 110
9 4. 5 100
10 19
10 31. 39 100
10 40ff. **114f.** 120
11 9. 10 100
12 44 116
13 2. 10f. 18f. 100
13 7 113
13 8ff. 112
13 21ff. 111
13 31ff. 100
14 100
19 26 59
20 31 99
21 2 107

Acta.

1 5 96. 98
1 22 97
2 36 64. 95
3 13 64
4 27 64. 98
5 31 64
5 38f. 22
6 3 95
6 10 95
8 9ff. 91
10 37 97
10 38 98
11 16 98
11 26 88
13 6ff. 91
13 24f. 54f. 97
13 33 64
15 94
17 31 95
18 24ff. **88ff. 90ff. 95ff.**
19 1ff. 56. **88ff. 90ff. 95ff.** 142
19 2 43
19 13ff. 91

Römer.

2 20 135
6 4 137

I. Korinther.

2 6—8 26
7 5 142
15 9 55

II. Korinther.

5 16 93

Galater.

1 1 22
1. 2 93
4 4 9

Philipper.

2 5ff. 110
2 6 26

II. Thessalonicher.

1 7f. 56
2 7 26

I. Timotheus.

3 16 19

Hebräer.

10 37 34

I. Johannes.

5 6 122

Jakobus.

3 15 19

Apokalypse.

1 4. 8 34
4 8 34
11 7 30
22 20 34

Altchristliche Literatur.

Ascensio Isaiae 10 29. 30 26
Clemens Alexandrinus, Stromateis IV 2, 5; V 3, 16; VI 17, 149 25
Clement. Hom. XI 25 126
Clement. Recognit. I 60 14. 119
Didache 8 42
Ebioniten-Evangelium 62
Ephraem, ev. expos. ed. Moesinger 288 14. 119
Epiphanius Haer. 30 13 62

Eusebius Theophanie, Bruchstück 8, S. 22, Zeile 1—3 27
Firmicus Maternus de errore prof. rel. 25 137
Gregor von Nyssa, de orat. dom. 3 43
Hebräer-Evangelium 62
Hermas, Similitudo V 27 64
Hieronymus, Comm. in Is. IV zu 11 2 62
Hieronymus contra Pelag. II 15 27
„ „ „ III 2 62
Irenäus lt. und arm. 73
Justin, Ap. I 14 5
„ dialogus 8 63. 105
„ „ 51 142
Maximus Confessor MSG 90, 884 43
Orac. Sibyll. IV 164 137
Tertullian (adv. Marc. IV 26) 43

Profanschriftsteller.

Apollodor III 6 7 72
Epiktet II, 9 137
Homer Odyssee XI 248 ff. 71
Thukydides I 129 3 10
Xenophon, Hell. 5, 2, 15 25

Inschriften.

Magnesia 115 15ff. 10
OGIS II 458 47

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Von **Martin Dibelius** sind ferner in unserm Verlage erschienen:

Die Geisterwelt im Glauben des Paulus.
1909. 240 S. gr. 8°. 7 *M*.

Theologie der Gegenwart 1910, H. 4: „Der Hauptwert der Arbeit liegt ohne Zweifel in dem religionsgeschichtlichen Material, das der Verfasser in dem Buche hin und her verarbeitet hat. In dieser Beziehung wird die Arbeit von Everling hier weit überholt. Dafür muß man dem Verfasser dankbar sein, auch wenn man mit seiner Methode in der Anwendung des religionsgeschichtlichen Stoffes auf die paulinischen Gedankengänge häufig nicht einverstanden ist."

Theol. Tijdschrift 1911: „Dibelius' book is a first rate specimen of what a scientific study ought to be, and the first duty of a chronicler is to congratulate him warmly and to thank him for a real contribution to learning."

Die Lade Jahves. Mit 13 Abbildungen 1906. 3,60 *M*.
(Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u N. T., hrsg. v. Bousset u. Gunkel, 7. Heft.)

Theolog. Literaturzeitung 1906, 24: „Unter allen Umständen aber ist die Untersuchung von D. beachtenswert und auch in der Methode trotz des gerügten Hauptfehlers doch im einzelnen glücklich. Die religionsgeschichtlichen Parallelen sind durch eine Anzahl schöner Bilder sehr nahe gerückt."

Oettli-Greifswald im **Theol. Literaturbericht** 1906: „Eine mit großer Umständlichkeit, aber mit lobenswerter Umsicht geführte Prüfung der bisherigen Hypothesen über die spätere sog. Bundeslade . . . . . Sowohl die exegetische Verwendung der altteſt. Stellen, die von der Lade Jahves handeln, als die relig.-geschichtl. Vergleichung mit leeren Götterthronen in anderen Kulten verleihen D.'s Annahme einen erheblichen Grad von Wahrscheinlichkeit".

Soeben sind erschienen:

Septuaginta-Studien. Herausgegeben v. **Alfred Rahlfs.**
3. Heft: **Lucians Rezension der Königsbücher.** Von **A. Rahlfs.**
1911. 11 *M*.

Gunkel, Prof. D. **Herm.: Die Urgeschichte und die Patriarchen** (das 1. Buch Mosis) übersetzt, erklärt und mit Einleitungen in die 5 Bücher Mosis u. in d. Sagen des 1. Buches Mosis versehen. X, 310 S. Lex. 8°. 5,60 *M*; Lwdbd. 6,80 *M*.

(Zugleich I. Abt., 1. Bd. des Werkes: **Die Schriften des Alten Testaments** in Auswahl übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Gunkel, Greßmann, Haller ꝛc. Subskr.-Preis 3,20 *M*; in Lwdbd. 4,40 *M*.

Die Subskription wird nach Erscheinen des 3. Bandes im Herbst 1911 erlöschen, und der Preis erhöht werden.

In Kürze wird erscheinen:

D. **H. H. Wendt,** Geh. Kirchenrat und Prof. in Jena: **Die Schichten im Johannes-Evangelium.** Preis etwa 3 *M*.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Kritisch-exegetischer

Kommentar über das Neue Testament,

begründet von **H. A. W. Meyer.**

☞ Bei gleichzeitigem Bezuge der 16 Bände werden diese zu einem Vorzugspreise geliefert, der aber demnächst wesentlich erhöht werden wird:

Vorzugspreis 75 M. (statt M. 104,90), **in soliden Halblederbdn. 97 1/2 M.** (statt M. 127,70).

Die meisten Buchhandlungen liefern zu diesem Preise auch gegen **Teilzahlungen.** — Besitzern einzelner Bände wird die Ergänzung nach bes. Übereinkunft ebenfalls zu einem ermäss. Preise geliefert.

Die durchgeführte **Umgestaltung** des Werkes hat dem Verlangen nach **grösserer Übersichtlichkeit und Lesbarkeit** des Textes und straffem einheitlichen Gang der Erörterung Rechnung getragen.

I. 1.	Ev. Matthäi, v. Bernh. Weiss . .	1910.	10. Aufl.	Mk. 7 50	gebunden	9 —
— 2.	Ev. Marc. u. Lucae, v. B. u. J. Weiss	01.	9. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9 50
II.	Ev. Johannis, v. B. Weiss . . .	1902.	9. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9 50
III.	Apostelgesch., v. H. H. Wendt .	99.	8. Aufl.	„ 6 —	gebunden	7 50
IV.	Römerbrief, v. B. Weiss . . .	99.	9. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9 50
V.	1. Korintherbrief, v. J. Weiß . .	10.	9. Aufl.	„ 9 —	gebunden	10 60
VI.	2. Korintherbrief, v. G. Heinrici .	1900.	8. Aufl.	„ 6 20	gebunden	7 70
VII.	Galaterbrief, v. F. Sieffert . . .	99.	9. Aufl.	„ 5 —	gebunden	6 50
VIII/IX.	Gefangenschaftsbriefe v. E. Haupt	1902.	7. u. 8. Aufl.	„ 9 —	gebunden	10 50
	Daraus einzeln: Einleitung 1.60; Kolosser u. Philemon 3.—; Epheser 3.60; Philipper					2.80
X.	Thessalonicherbr., v. E. v. Dobschütz	09.	7. Aufl.	Mk. 6 40	gebunden	8 —
XI.	Timotheus u. Titus, v. B. Weiss .	1902.	7. Aufl.	„ 5 80	gebunden	7 30
XII.	Briefe Petri u. Judae, v. E. Kühl	97.	6. Aufl.	„ 6 —	gebunden	7 50
XIII.	Hebräerbrief, v. B. Weiss . . .	97.	6. Aufl.	„ 5 40	gebunden	6 90
XIV.	Johannesbriefe, v. B. Weiss . .	1900.	6. Aufl.	„ 3 20	zusammen gebunden	8 10
XV.	Jacobusbrief, v. W. Beyschlag . .	98.	6. Aufl.	„ 3 40		
XVI.	Offenbar. Johann., v. W. Bousset .	1906.	6. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9 60

Für die ganze Laufbahn des Theologen **wertvollstes Werk** bei einem im Verhältnis zum Umfange ganz ungewöhnlich niedrigen Preise.

Nestle, *D* **Eberhard: Einführung in das Griechische N.T.** 3. umgearb. Aufl. Mit 12 Handschr.-Tafeln. 1909. VIII, 298 S. gr. 8°. Geh. 4,80 *M*, in Lwd. geb. 5,60 *M*.

La Cultura, 1909, 20: „Man kann voraussehen, daß dieses Handbuch jetzt das Handbuch nicht nur der Anfänger wird, sondern aller derer, die sich in das wissenschaftliche Studium des N. T. vertiefen wollen."

Theol. Jahresbericht 1909: „Auf dem Gebiete der Einleitungsfragen ist die neue Auflage von Nestle's Einführung die bedeutsamste Erscheinung des Jahres. . . . Gerade in der Fülle interessanter Einzelheiten liegt der Wert desselben und gewiß auch für den Studenten der Reiz seiner Lektüre. **Kein Anderer** als dieser „master of detail", wie ihn A. T. **Robertson** treffend nennt, hätte den so schweren und so spröden Stoff **so anziehend und anregend gestalten** können."

Blass, Fr.: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. 3. Aufl. 1911. Unveränd. Abdruck der 2. verb. u. verm. Aufl. 6 *M*; Lwbd. 6,80 *M*.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Prof. *D* **W. Bousset**-Göttingen und Prof. *D* **H. Gunkel**-Gießen

von Heft 14 an in Verbindung mit

Prof. Dr. **H. Ranke**-Heidelberg und Prof. Dr. **A. Ungnad**-Jena.

1. Heft: **Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.** Von **Hermann Gunkel.** 2. unveränd. Aufl. 1910. Preis 2 *M.*

2. Heft: **„Im Namen Jesu".** Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum NT., speziell zur altchristlichen Taufe. Von Prof. Lic. **Wilhelm Heitmüller.** 1903. Preis 9 *M.*

3. Heft: **Die Offenbarung des Johannes.** Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte von Prof. *D* **Johannes Weiss**-Heidelberg. 1904. Preis 4,80 *M.*

4. Heft: **Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen** von Pd. Dr. G. A. **van den Bergh van Eysinga** in Utrecht. Mit einem Nachwort von Prof. Dr. **Ernst Kuhn.** 2. Aufl. 1909. Preis 3,60 *M.*

5. Heft: **Sabbat und Woche im Alten Testament.** Von Prof. *D* **K. Meinhold** 1905. Preis 1,80 *M.*

6. Heft: **Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.** Von Professor Dr. **H. Gressmann.** 1905. Preis 10 *M.*

7. Heft: **Die Lade Jahves.** Mit 13 Abbildgn. Von Lic. Dr. **Martin Dibelius.** 1906. Preis 3,60 *M.*

8. Heft: **Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs.** Mit e. Anhang über d. liter. Charakter des Barnabasbriefes. Von Prof. *D* **W. Wrede.** 1906. Preis 2,60 *M.*

9. Heft: **Jona.** Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. Von Pfarrer Lic. **Hans Schmidt.** Mit 39 Abbildungen im Text. 1907. 6 *M.*

„Schmidts Untersuchung gehört zu dem Besten und Wertvollsten, was in der letzten Zeit über orientalische Mythologie geschrieben worden ist, und kann eingehendem Studium nur empfohlen werden." (**Literar. Zentralblatt** 1908, 22.)

„Es sind nur einige Hauptpunkte aus der Fülle des Gebotenen, auf die hier eingegangen werden konnte. Sie werden erkennen lassen, daß nicht allein der Theologe und Religions-Geschichtsforscher, sondern auch der klassische Philologe und der Folklorist Interessantes in dem Buch findet. Kontroversen werden bei einer auf so viele Gebiete übergreifenden Untersuchung nicht ausbleiben."

(**Preuß. Jahrbücher** 1907, April, am Schluß einer langen Besprechung.)

„Ich stelle S.s, seinem Lehrer Gunkel gewidmetes Buch sehr hoch. Vor Allem sehe ich darin eine wirklich methodisch gearbeitete Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. Es sind verständige Versuche, zwischen dem von allen Seiten herzuströmenden Material die Verbindungskanäle zu ziehen, und wie mir scheint, trifft S. im Allgemeinen das Richtige." (**Theol. Literaturzeitung** 1908, 12.)

Forschungen zur Religion und Literatur des Alte und Neuen Testaments.

10. Heft: **Hauptprobleme der Gnosis.** Von Prof. *D* **W. Bousset.** 1907. 12

„Die Eigentümlichkeit von Boussets Grundproblemen der Gnosis besteht da daß sie das erste Mal ganz folgerichtig und so erschöpfend wie möglich die ligionsgeschichtliche Methode auf die Gnosis anwenden. Bousset hat sich also d sein Werk ein großes Verdienst erworben. Denn darüber wird wohl fast nirge ein Zweifel bestehen, daß die Probleme der Gnosis auf dem Wege religionsgesch licher Forschung ausgezeichnet erläutert werden können: auf den ersten Blick man der Gnosis an, daß sie aus einer Vermischung verschiedener Religionen vorging." **(Theolog. Literaturblatt** 1908, 12

11. Heft: **Zur Synopse.** Untersuchung über die Arbeitsweise des Lk u. u. ihre Quellen. Von Dr. **G. H. Müller.** 1908. 2,40 *M*.

„Ohne daß selbstverständlich bei dem hypothetischen Charakter der Frage einwandfreie Lösung zu stande kommt, muß doch die sehr fleißige Arbeit als weiterer Beitrag zur Aufklärung des schwierigen Problems der Synopse bezeic werden." **(Revue Internat. de Théologie** Bern Bd. I 1909, S. 182

12. Heft: **Vom Zorne Gottes.** Eine Studie über den Einfluß der griechisc Philosophie auf das alte Christentum. Von Professor **M. Pohlenz.** 1909. 5 *M*.

R. Reitzenstein schreibt darüber in seinem Buche „Hellenistische Myster religionen" S. 154: „In einem ganz vorzüglichen Buche hat unlängst M. Poh dargelegt, wie völlig die Beantwortung [der Frage, ob Christus auf Erden ψυχή gehabt hat] von der griechisch-philosophischen Auffassung und dem für Griechen selbstverständlichen Dogma, daß Gott ohne πάθη sein muß, abhängt. These Harnacks, daß griechische Philosophie, nicht orientalischer Glaube, die Dogmenbildung bestimmt, könnte kaum wirkungsvoller, als durch diese feinen lichtvollen Darlegungen verteidigt werden."

„P. bietet uns eine sehr wertvolle rel.-geschichtliche Untersuchung, die wirklich mit sicheren Erkenntnissen beschenkt." **(Theol. Lit.-Bl.** 1909, 14

„La conclusion de l'auteur est que Marcion a imposé à l'Église catholi la notion du ‚dieu des philosophes', qu'elle avait d'abord combattue.

La partie la plus intéressante et la plus précieuse de ce travail, moins cette conclusion, d'ailleurs fort discutable, que la richesse d'informat dont il fait preuve. Quoi qu'on pense des idées particulières auxque l'auteur croit pouvoir s'arrêter, sa documentation peut être utilisée avec pro **(Revue des Sciences philos. et theol.** 191(

„The monograph on the wrath of God is a marvel of patient toil in elucidation of a matter which is not of the first interest or importance. author works through the leading Christian writers of the first five centurie order to show how, under the influence of the Greek depreciation of the pass as on a lower level than reason and as a mark of imperfection, the Old Te ment conception of a God who could be angry and jealous was replaced the conception of a passionless God."

(Review of Theology and Philosophy Vol. V, No. 4

13. Heft: **Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische** tribe. Von Lic. **Rud. Bultmann.** 1910. 3,40 *M*.

14. Heft: **Das Gilgamesch-Epos.** Neu übersetzt und gemeinverständlich klärt von **Arthur Ungnad** und **Hugo Gressmann.** 1 5 *M*; in Lwdbd. 5,80 *M*.

15. Heft: **Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer** u sucht von **Martin Dibelius.** 1911. 4,80 *M*.

102010
225.98
J61d
Dibelius, M.
Die urchristliche
uberlieferung
31 JAN 1944
11/3/53

225.98
J61d
102010 O

T5-AGT-646